السيد علي حسن مطر الهاشمي

بحوث نقديّة
في علم الأصول

قال الله تعالى:

وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ

سورة الأنعام، الآية ١١٦

الكتاب الفائز بالجائزة الأولى للتأليف من جامعة المصطفى العالمية في قم المقدسة عام 2010 م

الطبعة الثانية

بحـــوث نقـــديّـــة

في عـــلـــم الأصـــول

السيد علي حسن مطر الهاشمي

بحوث نقديّة

في

علم الأصول





الكتاب الفائز بالجائزة الأولى للتأليف من جامعة

المصطفى العالمية في قم المقدسة عام ٢٠١٠ م

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : بحوث نقديّة في علم الأصول.
* المؤلّف : السيد علي حسن مطر الهاشمي .
* سنة الطبع : ١٤٣٢ هـ ـ ٢٠١١ م .
* الطبعة : الثانية .
* الناشر : منشورات ناظرين / قم .
* المطبعة : ستاره .
* الإخراج والتقطيع الفنّي : ايمان الهاشمي .
* تصميم الغلاف : السيد مازن المؤمن.
* شابك : ٩ ـ ٥٤ ـ ٨٤٦٥ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ 978 - 964 - 8465 - 54 - 9

كلمة الباحث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على نبيّنا محمد وآله الطاهرين.

لا شكّ في أهمّية علم الأصول وضرورته لعملية استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنّة؛ ذلك أنَّ هذه العملية لا يمكن أن تجري اعتباطاً، وإنّما هي بحاجة إلى منهج خاصّ، يوجّهها ويتحكّم في مسارها، ويضع للفقيه الضوابط الدقيقة التي تمكّنه من العلم بالحكم الشرعي.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية دُوِّن علم الأصول؛ ليكون منطقاً للفقه، ومنهجاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

وكان المفروض بالمعنيين بهذا العلم أن يأخذوا بنظر الاعتبار دائماً حقيقة كونه علماً آليّاً ووسيلة لهدف معيّن هو: استنباط أحكام الشريعة، وأن يقتصروا في تدوين مادته على ما له مدخليّة في تحقيق هذا الهدف فقط، ولكنّ ما حدث واقعاً لم يكن كذلك؛ فقد أخذت مادته تتسع تدريجياً إلى درجة التضخّم، وتأخذ بالتشعّب والتعقيد، ممّا

جعلها مبعثاً لتذمّر كثير من الطلبة والأساتذة على حدّ سواء.

وكان أبرز ما يثير شكاوىٰ الطلبة: ما تسرّب إلى هذا العلم من بحوث لُغوية طويلة الذيل، لا يتوقف عليها استنباط الحكم، وهي أجدر باهتمام علماء اللغة، كالوضع والمعنىٰ الحرفي، ومن بحوث عقليّة بعيدة عن الفهم العرفي، ومن مباحث افتراضية ليس لها واقع في أدلّة الأحكام، ممّا جعل المادة الدراسيّة تستغرق زمناً طويلاً، قد يصل إلى العشرين عاماً، أو يتجاوزها، ويبتعد بالطالب عن الآيات والروايات، بل عن الفقه نفسه، الذي أسس علم الأصول لخدمته! حتىٰ إذا انتهىٰ الطالب من دراسته، وجد نفسه غير قادر على التعامل بجدارة مع أدلة الأحكام في مقام التطبيق، ممّا يجعله يشعر بالخيبة والإحباط، ويأسف علىٰ ما أنفقه من جهده وما ضيّعه من عمره.

وقد اتّضح لي من ممارستي لهذا العلم: أنَّ نقطة الضعف الأساسيّة فيه، تكمن في قولين ذهب إليهما معظم علماء الأصول، وهما:

١ ـ القول بحجيّة الظن.

٢ ـ القول بنقص الأدلة الشرعيّة.

وقد ترك هذان القولان آثارهما واضحة في مجمل البحث الأصولي، مادةً ومنهجاً.

فقد نجم عن القول بنقص الأدلّة الشرعيّة، تقسيمُ أدلّة الأحكام إلى

شرعيّة وعقليّة، والقولُ بوجود أصولٍ عمليّة تحدّد الموقف للمكلّف تجاه الحكم الشرعي الثابت واقعاً في لوح الجعل والتشريع، ولكن لا كاشف عنه من الأدلة.

وقد ترتّب على ذلك: تقسيم عملية الاستنباط إلى مرحلتين، أولاهما: مرحلة الاستنباط القائم على أساس الدليل، والثانية: مرحلة الاستنباط القائم على أساس الأصل.

ونجم عن القول بحجيّة الظن، تقسيم الدليل الشرعي إلى دليل قطعي ودليل ظنّي.

ولما كان الظن بذاته ليس حجّة باتفاق الجميع، عمدوا إلى إثبات حجّيته الاعتباريّة بجعل الشارع، وعقدوا من أجل ذلك بحثاً لإثبات حجيّة خبر الثقة، وآخرَ لإثبات حجيّة الظهور، وبذلوا جهداً شاقّاً لإثبات أنَّ الشارع، الذي صرّح في كتابه بأنّ الظن لا يغني من الحقّ شيئاً، قد اعتبر بعض الظنون حجة في إثبات أحكامه!

وممّا تفرّع عن القولِ بحجيّة الظن ونقص الأدلّة: تقسيم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهريّ.

ونجم عن ذلك أيضاً: أن يعقدوا بحثاً بعنوان تعارض الأدلّة، وهو عنوان يوهم صدور المتنافيين عن الشارع المقدّس، مع أنّه مخالف للعلم والحكمة.

وعليه، فإذا أردنا أن نتجاوز السلبيّات الموجودة في كتب علم الأصول المتداولة، وأن نُحدث تغييراً جذريّاً في مادة هذا العلم ومنهجه، فما علينا إلّا رفض القولين المذكورين وإبطالهما، وإقامة صرح هذا العلم على قولين مقابلين لهما، وهما:

١ ـ القول ببطلان حجيّة الظن مطلقاً، أي: في مجال العقيدة والتشريع معاً، وأنَّ الحجيّة المطلقة ثابتة ذاتاً وشرعاً للعلم فقط.

٢ ـ القول بأنّ الدين كامل ومحفوظ، أي: أنَّ الأدلّة الشرعيّة وافية ببيان أحكام جميع الوقائع، وهي واصلة إلينا، ومحفوظة بين أيدينا من الضياع.

وفي هذا الكتاب محاولة لإثبات هذين القولين، وهو يتألّف من بحوث قمت بإلقائها على بعض الطلبة الفضلاء في حوزة قم العلمية، ونشرت البحوث الثلاثة الأولى منها في مجلّة (تراثنا)[١]، وهي:

١ ـ مكانة العقل في التشريع: والغاية من هذا البحث: إثبات أنَّ الأدلّة الشرعيّة كافية لبيان أحكام جميع الوقائع، وأنّها واصلة إلينا من الشارع المقدس، ومحفوظة لدينا من الضياع، وأنَّ وظيفة العقل تنحصر في

---

(١) الصادرة في مدينة قم المقدسة عن مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، العدد المزدوج ٧٩ ـ ٨٠ والعدد ٨١ ـ ٨٢.

فهم الأدلّة الشرعيّة واستنباط الأحكام منها، وأنَّ اتخاذ العقل مصدراً للتشريع في عرض الكتاب والسنّة محرّم شرعاً، وأنّ اتخاذه كاشفاً عن الحكم الشرعي، إن كان من طريق القياس، فهو محرّم لدينا أيضاً، وإن كان من طريق الملازمات العقلية، فإنّه جائز، لكنّه لا حاجة إليه؛ لوفاء الأدلّة الشرعية ببيان أحكام جميع الوقائع.

٢ ـ **بطلان حجيّة الظن**: وفيه مناقشة وردّ لما طُرح من الأدلّة على أنّ الشارع اعتبر بعض الظنون حجّة في إثبات أحكامه.

٣ ـ **انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي**: وقد ناقشت فيه ما طرح من الدليل العقلي على انسداد باب العلم بالحكم الشرعي، وما يترتّب عليه من لزوم العمل بالظن، وبيّنت أنّ دعوىٰ الانسداد منافية لعقيدة التوحيد، وأنّ باب العلم بالحكم الشرعي مفتوح على مصراعيه دائماً، ممّا يجعل لزوم العمل بالظن قضّية سالبة بانتفاء الموضوع.

٤ ـ **الأصول العمليّة، حقيقتها ووظيفتها**: في هذا البحث بيّنت مرادهم بالأصول العملية، وأنّها قواعد شرعيّة وظيفتها تحديد الموقف العملي للمكلّف من أحكام ثابتة واقعاً في لوح التشريع، ولكن لا

كاشف عنها في ما بين أيدينا من الأدلّة.

ومن الواضح: أنّ هذه المسألة مبنيّة على القول بنقص الأدلّة الشرعية، وعدم وفائها ببيان أحكام جميع الوقائع، وهذا ما ثبت خلافه في البحثين السابقين، فتكون سالبة بانتفاء الموضوع أيضاً.

وكان لابدّ بعد ذلك من بيان المدلول الحقيقي للأدلّة التي استدلّوا بها على الأصول العملية، وإثبات أنّها لا تدلّ على ما ذهبوا إليه، بل إنّ مدلولها أحكام شرعية كليّة، منصبّة على وقائع محددّة، تتمثّل بحالات خاصة تطرأ على المكلّف، وأنّ هذه الأحكام تستند جميعاً على ما أكّده الشارع من أنّ العلم وحده هو الحجة مطلقاً، وأنّ الظن ليس بحجة مطلقاً، وأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً.

٥ ـ الحكم الظاهري، تعريفه ومرتكزاته: تعرّضت في هذا البحث لتقسيم علماء الأصول للحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري، وأشرت إلى أنّ مصطلح (الحكم الظاهري) حصل في وقت متأخّر من تاريخ علم الأصول، واتضحت معالمه بالتدريج، تبعاً لتقبّل فكرة العمل بالظن، وتبلور الأصول العمليّة، ومن أجلِ ذلك عرّفوا الحكم الظاهري بأنّه: الحكم المستفاد من الأمارة أو الأصل العملي.

أمّا الأمارة فهي: الدليل الظني المعتبر شرعاً ـ على رأيهم ـ وأمّا

الأصل العملي فهو: المحدّد للوظيفة العملية عند فقد الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي.

وينتفي الأوّل بإبطال حجيّة الظن، وينتفي الثاني بإثبات كمال الدين ووفاء الأدلّة الشرعية ببيان أحكام جميع الوقائع، وبذلك لا يبقىٰ أساس للقول بالحكم الظاهري، وتنحصر الأحكام الشرعية بالأحكام الواقعيّة المستفادة من أدلّة معلومة الصدور عن الشارع، ومعلومة الدلالة على مراده الواقعي.

٦ـ علاقات الأدلّة: تطرقت في هذا البحث إلى ما اعتادوا تدوينه في خاتمة المؤلّفات الأصولية، وجعلوا عنوانه أوّلاً (التعادل والتراجيح)، ثم أسمَوه أخيراً (تعارض الأدلة الشرعيّة).

وإنّما اختاروا هذا العنوان؛ لذهابهم إلى حجيّة الظن، وانقسام الدليل لديهم إلى قطعي وظنّي، ولمّا كان التعارض حاصلاً واقعاً بين ما أسمَوه دليلاً من الأمارات الظنّية، ناسب أن يجعلوا عنوان البحث تعارض الأدلّة.

ولمّا كنّا قد أبطلنا حجيّة الظن، وانتهينا إلى أنَّ الدليل لا يسمّىٰ دليلاً، إلّا إذا كان معلوم الصدور والدلالة، فحينئذٍ لا يعقل وقوع التعارض بين الأدلّة؛ إذ يلزم منه تشريع المتنافيين وإثباتهما معاً في

عرض واحد، في عالم التشريع، وهو خلاف العلم والحكمة.

نعم، قد يقع التعارض بين الروايتين مظنونتي الصدور، ويؤدّي إلى العلم بعدم صدور إحداهما، ويتعيّن حينئذٍ عرض الروايتين معاً على محكم الكتاب والسنّة، لتحصيل العلم بصدور الرواية الموافقة لهما؛ والعلم بعدم صدور المخالفة منهما لهما.

وعليه، يجب أن يُجعل العنوان (علاقات الأدلّة)، ويبحث فيه عن قرينيّة أحد الدليلين على الآخر توسيعاً أو تضييقاً لموضوعه، أو تغييراً للحكم المذكور فيه، أو وروداً عليه، بأن تكون فعليّة حكم الدليل الوارد مانعةً من فعلية حكم الدليل المورود.

وإذا تمَّ لنا إبطال القول بحجيّة الظن، وإبطال القول بنقص الأدلّة الشرعيّة، تعيّن علينا أن نبني مادة علم الأصول على القول بحجيّة العلم بمعنى الانكشاف التام، دون الانكشاف النّاقص من الظن والشكّ، وعلى القول بأنَّ الدين كامل ومحفوظ، وأنّ الأدلّة الشرعية وافية ببيان أحكام جميع الوقائع.

ويلزم من ذلك: حصول تبدّل جذري في مادة العلم ومنهجه، وتنحصر الأدلّة بالدليل الشرعي القطعي، ولا حاجة للدليل العقلي، كما لا مجوّز للاستناد إلى الدليل الظنّي.

ويكون الحكم الشرعي واقعيّاً فقط، ولا مجال في الفقه للأحكام

الظاهرية.

وتذهب من البين الأصول العملية؛ لبطلان ما تستند إليه من القول بنقص أدلّة الأحكام.

وعليه تكون خطة البحث العامة في المنهج المقترح لعلم الأصول على النحو التالي:

يبدأ البحث بفصل تمهيديٍّ يتكفّل بتعريف الفقه والأصول والحكم الشرعي، ثم يفصّل الكلام على الحكم الشرعي وأقسامه.

يلي ذلك فصل ثانٍ بعنوان (**إثبات صدور الدليل**)، عوضاً من بحث (حجيّة خبر الثقة)، يتكلّم فيه على المنهجين العامّين لإثبات صدور الروايات عن المعصومين عليهم السلام، وهما[١]:

منهج نقد السّند، وهو: منهج الإثبات الظنّي، القائم على أساس إحراز وثاقة جميع الرواة الواقعين في السّند؛ لتحصل غلبة الظن بصدور مضمون الرواية، أو عدم إحراز وثاقة الجميع، فتحصل غلبة الظن بعدم صدور مضمونها.

منهج نقد المتن، وهو: منهج الإثبات العلمي لصدور الرواية أو عدم صدورها، وهو يقوم على قاعدتين:

---

(١) عرضت هذين المنهجين في كتابي المعدّ للطبع، وعنوانه: (إثبات صدور الحديث بين منهجي نقد السند ونقد المتن).

إحداهما: عقلائية، تتمثّل بعرض الرواية مظنونة الصدور على ما هو ثابت بالعلم واليقين، من البديهيّات العقليّة، والقوانين العلمية، والحقائق الكونية، والوقائع التاريخية، وما هو ثابت بالحسّ والتجربة.

والأخرى: قاعدة شرعية، تتمثّل بعرض الرواية المظنونة على محكم الكتاب والسنّة، والمراد بالمحكم: ما هو معلوم الصدور عن الشارع المقدس، ومعلوم الدلالة على مراده الواقعي.

ونتيجة العرض هي: العلم بعدم صدور الرواية المنافية لإحدىٰ القاعدتين، والعلم بصدور الرواية الموافقة لمحكم الكتاب والسنة.

يلي ذلك فصل ثالث بعنوان (**إثبات مدلول الدليل**) بدلاً من عنوان (حجيّة الظهور)، وفيه يبيّن الفرق بين النص والظاهر، وتقرّب فيه دلالة الظهور، بنحو يؤدّي إلى العلم بالمراد الواقعي للمتكلّم.

ويختم البحث بفصل رابع، تبيّن فيه **علاقات الأدلّة**، وهي:

١ ـ علاقة التضييق والتوسعة، وفيها يكون أحد الدليلين قرينة على الدليل الآخر، مضيّقة لموضوعه، باستثناء بعض أفراده وإخراجها من موضوع الحكم، أو موسّعة لموضوعه، بإضافة بعض الأفراد إليه.

٢ ـ علاقة التبديل أو التغيير، وفيها يكون أحد الدليلين قرينة على تغيير الحكم بالوجوب الثابت بالدليل الآخر إلى الاستحباب أو الإباحة، أو تغيير الحرمة الثابتة بالدليل الآخر إلى الكراهة.

٣ ـ علاقة الورود، وفيها تكون فعليّة الحكم الثابت بأحد الدليلين، مانعة من فعليّة الحكم المُفاد بالدليل الآخر.

٤ ـ علاقة النسخ، وتكون بين الدليلين المتنافيين إذا كانا معلومي الصدور، وفيها يكون الدليل المتأخّر ناسخاً للحكم الثابت بالدليل المتقدم؛ لئلّا يثبت الحكمان المتنافيان معاً في عرضٍ واحد في عالم التشريع، وهو مخالف للعلم والحكمة.

هذه هي خطة البحث في المنهج المقترح لاستنباط الأحكام الشرعيّة، وأنا عازم بعون الله، على الشروع في تأليف كتاب دراسي وفقاً لهذا المنهج، فإن عاقتني الظروف عن إتمامه، فإنّ بوسع من يعجب بفكرته ويعتقد بجدواه، أن يقوم بكتابته، مستعيناً بهذه الخطّة، وبالأفكار التي ذكرتها في هذا الكتاب، وفي كتابي الآخر المعدّ للطبع (إثبات صدور الحديث).

ونسأل الله تعالى أن يسدّد خطانا، وأن يوفّقنا للعمل الصالح، ويتقبله منّا قبولاً حسناً، إنّه سميع مجيب، وصلّى الله على نبيّنا محمّد وآله الطاهرين.

السيد علي حسن مطر الهاشمي

مدينة قم المقدّسة

١ / ذو الحجّة / عام ١٤٢٨ هـ

البحث الأوّل
مكانة العقل في التشريع

مقدّمة

اتّفق علماء المسلمين علىٰ حرمة ممارسة الإنسان للتشريع في قبال الأحكام الشرعية الثابتة بالكتاب والسُنّة؛ إذ أجمعوا ـ ولو نظريّاً ـ علىٰ أنّه لا اجتهاد في مقابل النصّ، إلّا أنّهم اختلفوا بعد ذلك في تحديد موقع العقل في الشريعة علىٰ ثلاثة أقوال:

الأوّل: جواز رجوع الفقيه إلىٰ العقل بوصفه مصدراً مستقلّاً للتشريع في طولِ الكتاب والسُنّة، لمعرفة أحكام الموضوعات التي لم يرد نصّ من الشارع لبيان حكمها الشرعي.

الثاني: جواز اتّخاذ العقل طريقاً كاشفاً عن الأحكام الشرعية التي لا نجد دليلاً عليها من الآيات والروايات.

الثالث: حصر وظيفة العقل باستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها المتمثّلة بالكتاب والسُنّة.

وفي هذا البحث محاولة لمناقشة وردّ القولين الأوّل والثاني، في مطلبين، لكي يتعيّن بذلك أنَّ القول الثالث هو الحق الجدير بالاتباع.

المطلب الأوّل

مناقشة القول بمصدريّة العقل للتشريع

إنّ القول بجواز الرجوع إلى العقل بوصفه مصدراً مستقلاً للتشريع يمثّل اتّجاهاً لدىٰ بعض فقهاء أهل السُنّة، يفسح المجال لتدخّل العقل في التشريع، بذريعة عدم بيان الشريعة لأحكام جميع الموضوعات، وهذا الاتّجاه هو المعروف بـ(اجتهاد الرأي)، في قبال التعبّد بالنصوص وعدم الانسياق وراءَ الرأي والتقدير الشخصي في مجال تحديد الأحكام، الذي كان عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام والسائرون علىٰ هداهم.

قال ابن حزم: «فكان ممّا حدث بعده صلى الله عليه وآله وسلم أربعة أشياء غلط فيها القوم فتديّنوا بها، ووفّق الله تعالىٰ آخرين لإسقاط القولِ بها، ويسّرهم للثبات علىٰ ما بيّنه تعالىٰ في كتابه وعلىٰ لسانِ رسوله، وتلك الأشياء التي حدثت هي: الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد.

فكان حدوث الرأي في القرن الأوّل... وحقيقة معنىٰ لفظ الرأي

الذي اختلفنا فيه هو: الحكم في الدين بغير نصّ، ولكن بما رآه المفتي أحوطَ وأعدلَ في التحريم والتحليل أو الإيجاب.

ومَن وقف علىٰ هذا الحدّ وعرف معنىٰ الرأي، اكتفىٰ في إيجاب المنع منه بغير برهان؛ إذ هو قول بلا برهان»[١].

ويمكن إبطال هذا القول بالأدلّة التالية:

الدليل الأوّل:

ما دلّ من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة علىٰ انحصار حقّ التشريع بالله عزّ وجلّ، وعلىٰ حرمة تدخّل الإنسان في مجال التشريع، ومن ذلك:

١ ـ قوله تعالىٰ: **﴿ومَن لَمْ يَحْكُم بِما أنْزَلَ اللهُ فأُولٰئكَ هُمُ الكافرون﴾**[٢].

ومن الواضح: أنّ ما أنزله الله سبحانه علىٰ نبيّه الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم منحصر بالكتاب والسُنّة، فالآية صريحة في الدلالة علىٰ انحصار التشريع بهما، وفي إلحاقِ من يلجأ إلىٰ استمداد الأحكام من غيرهما بالكافرين.

فإن قيل: إنّ هذه الآية توجب الحكم بما أنزل الله تعالىٰ، ولكنّها لم

---

(١) الصادع في الردّ علىٰ من قال بالقياس والرأي والاستحسان والتعليل، ابن حزم، مجلّة دراسات أُصولية ـ قم، العدد المزدوج (٤ ـ ٥)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) سورة المائدة ٥: ٤٤.

تنهَ عن الأخـذ بحكم العقل في ما لم ينزل به من الله حكم.

فالجواب: أنّ هذا يرد علىٰ فرض وجود وقائع لم ينزل بها حكم شرعي، وهو ليس صحيحاً قطعاً؛ لِما هو ثابت بالعديد من أدلّة الكتاب والسُنّة ـ التي سنعرض لها عمّا قريب ـ من أنّ أحكام الشريعة شاملة لكلِّ الوقائع، وأنّه ما من واقعة إلّا ولله فيها حكم، والروايات المفسِّرة لهذه الآية[1] تدلّ علىٰ أنّ المراد: أنّ الأحكام جميعها قد بُلّغت، وأنّ المخالف لِما بُلّغ ونَزل في القرآن أو سُنّة النبيّ والأئمّة المعصومين عليهم السلام حاكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ.

٢ ـ قوله تعالىٰ عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: **﴿وما ينطقُ عن الهوىٰ * إنْ هو إلّا وحيٌ يوحىٰ﴾**[2].

وهو يؤكّد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع كونه أكمل الخلق وأكرمهم علىٰ الله سبحانه، ليس مخوّلاً بإصدار الأحكام استناداً إلىٰ عقله ورأيه الشخصي، وإنّما هو مقيّد بتبليغ ما يتلقّاه من ربّه من طريق الوحي، فغيره ممّن لا يبلغ شأوه من الناس أَوْلىٰ بأن يُمنع من اتّخاذ رأيه وعقله مصدراً للتشريع.

هذا وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله لهشام بن الحكم: «إنّ لله

---

(١) سنورد بعضها ضمن عنوان: الدليل الثالث، من هذا البحث.

(٢) سورة النجم ٥٣: ٣ ـ ٤.

علىٰ الناسِ حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول»(١).

ولا ينبغي أن يتوهّم من هذا الحديث أنّ العقل يقع في مرتبة النبيّ والإمام من حيث خصوصيّة كونهما مصدراً للتشريع؛ فإنّ هذه الخصوصيّة قد نُفيت عن العقل بالأدلّة التي نسوق بعضها فعلاً في هذا البحث، وأُثبتت للحجّة الظاهرة فقط.

قال تعالىٰ: ﴿أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمرِ منكم﴾(٢)، وقال تعالىٰ: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾(٣)، فأعطىٰ بذلك حقّ الطاعة والتشريع للنبيّ والإمام، وهما الحجّة الظاهرة، وميّزهما بذلك من الحجّة الباطنة، أي: العقل.

فلابُدّ من حمل مراد الشارع بالحديث المذكور علىٰ الجانب العقائدي خاصّة دون التشريعي، وأنّ الحجّة الباطنة تهدي الإنسان إلىٰ معرفة ربّه، وإلىٰ إدراك أنّه ليس بوسعه أن يعرف ما يُرضي الله وما يُسخطه، بل لابُدّ له من طلب الرسل ليتعرّف منهم دين الله تعالىٰ، ويصوغ سلوكه الفرديّ والاجتماعيّ في إطار أحكام الدين، وسيأتي

---

(١) الكافي، الكليني ١٦/١ الحديث ١٢ كتاب العقل والجهل.

(٢) سورة النساء ٤: ٥٩.

(٣) سورة الحشر ٥٩: ٧.

قريباً ما أقرّه الإمام الصادق عليه‌السلام من «أنّ مَن عَرفَ أنّ له ربّاً، فينبغي أن يعرف أنّ لذلك الربّ رضاً وسخطاً، وأنّه لا يعرف رضاه أو سخطه إلّا برسول، فمَن لم يأته الوحي، فقد ينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنّهم الحجّة، وأنّ لهم الطاعة المفترضة»(١).

٣ ـ الروايات المتضافرة في مصادر الفريقين التي تنهىٰ عن (الابتداع) في الدين، وهو: إدخال ما ليس من الدين فيه.

فكلّ حكم لم يرد فيه نصّ من الشارع، لا يجوز لأيّ أحد من الناس أن يضيفه إلىٰ الشريعة وأن يلزم به المسلمين؛ لأنّه لو كان مراداً للشارع المقدّس لجاء به نصٌّ من الكتاب أو السُنّة.

وقد كثرت الروايات التي تذمّ الابتداع وتحذّر منه وتتوعّد عليه؛ نظراً لِما ينتج عنه من اختلاط التشريع الإلٰهي بالأحكام الوضعية التي ما أنزل الله بها من سلطان.

ومن هذه الروايات:

١ ـ قول رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: «من أحدَثَ في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو ردّ»(٢).

---

(١) الكافي ١/١٦٨ ـ ١٦٩ الحديث ٢ كتاب الحجّة.

(٢) كنز العمّال، المتقّي الهندي ١/٢١٩ الحديث ١١٠١.

٢ ـ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اتّبعوا ولا تبتدعوا؛ فقد كُفيتم»(١).

٣ ـ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا وكلُّ بدعةٍ ضلالةٌ، ألا وكلُّ ضلالةٍ في النار»(٢).

٤ ـ قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أُحدثت بدعة إلّا ترك بها سُنّة، فاتّقوا البِدع، والزموا المَهْيَع»(٣).

٥ ـ قوله عليه السلام أيضاً: «إنّما بدءُ الفتن أهواء تُتَّبَع، وأحكام تُبتدع، يخالَف فيها كتاب الله، يُقلِّد فيها رجالٌ رجالاً علىٰ غير دين الله»(٤).

الدليل الثاني:

ما دلَّ من الأحاديث علىٰ أنّ الإنسان ليس مكلَّفاً بالتشريع؛ لأنّه لايمتلك القدرة علىٰ معرفة ما يُرضي الله تعالىٰ وما يُسخطه، وليس لديه إحاطة بالملاكات الواقعية التي يقوم عليها التشريع وتبتني عليها الأحكام الإلٰهيّة، ومن هذه الأحاديث:

١ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «ليس لله علىٰ خلقه أن يعرفوا، وللخلقِ

---

(١) كنز العمّال ٢٢١/١ الحديث ١١١٢.

(٢) المصدر السابق ٥٧/١ الحديث ٢٢.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٤٥.

والمَهْيَع: الطريق الواسع المنبسط، كنايةً عن سَعَة الشريعة ووفائها ببيان جميع الأحكام بنحوٍ لا يترك مسوّغاً للابتداع.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ٥٠.

علىٰ الله أن يعرّفهم، ولله علىٰ الخلقِ إذا عرّفهم أن يقبلوا»(١).

٢ ـ عن الإمام الصادق عليه‌السلام في حديث طويل أنه قال: «بالعقل عَرف العباد خالقهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبِّرُ لهم وأنّهم المدبَّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون...

قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟

قال: إنّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته، علم أنّ الله هو الحقّ، وأنّه هو ربّه، وعلم أنّ لخالقه محبّة، وأنّ له كراهة، وأنّ له طاعة، وأنّ له معصية، فلم يجد عقلَه يدلُّه علىٰ ذلك»(٢).

أي: لم يجد عقله يدلّه علىٰ ما يحبّه الله ولا علىٰ ما يكرهه، حتّىٰ يعرف العصيان من الطاعة.

٣ ـ «عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام:... إنّ مَن عَرَفَ أنّ له ربّاً، فينبغي أن يعرف أنّ لذلك الربِّ رضاً وسخطاً، وأنّه لا يعرف رضاه أو سخطه إلّا بوحي أو رسول، فمَن لم يأته الوحي، فقد ينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنّهم الحجّة، وأنّ لهم الطاعة

(١) الكافي ١٦٤/١ الحديث ١.

(٢) الكافي ٢٩/١ كتاب العقل والجهل.

المفترضة... فقال عليه السلام: رحمك الله»[١].

الدليل الثالث:

ما دلّ من الآيات والروايات على إكمال الدين ووفاء النصوص الشرعية ببيان أحكام جميع الموضوعات، وأنّه ما مِن واقعةٍ إلّا ولله فيها حكم، ومنها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**اليومَ أكملتُ لكم دينَكم وأتممتُ عليكم نِعمتي ورضيتُ لكم الإسلامَ ديناً**﴾[٢].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**ما فرَّطنا في الكتاب من شيء**﴾[٣].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿**ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلِّ شيء**﴾[٤].

٤ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «ما مِن شيء إلّا وفيه كتاب أو سُنّة»[٥].

٥ ـ قول الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأُمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم، وجعل لكلِّ شيء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على مَن تعدّى ذلك الحدّ

---

(١) الكافي ١/١٦٨ ـ ١٦٩ الحديث ٢ كتاب الحجّة.

(٢) سورة المائدة ٥: ٣.

(٣) سورة الأنعام ٦: ٣٨.

(٤) سورة النحل ١٦: ٨٩.

(٥) الكافي ١/٥٩ الحديث ٤.

حـدّاً»[١].

٦ ـ ما ورد عن سماعة، أنّه سأل الإمام عليّ بن موسىٰ الرضا عليه‌السلام: «أكلُّ شـيءفي كتاب الله وسُـنّة نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، أو تقولون فيه؟

فقال: بل كلُّ شيءٍ في كتاب الله وسُـنّة نبيّه»[٢].

٧ ـ «عن الإمام الرضا عليه‌السلام: فمَن زعمَ أنّ الله عزّ وجلّ لم يُكمل دينه، فقد ردَّ كتاب الله، ومَن ردَّ كتاب الله فهو كافر»[٣].

٨ ـ عـن الإمام الصادق عليه‌السلام وهـو يتحـدّث عـن شـمول الشريـعة: «فيها كلّ حلال وحرام، وكلُّ شيءٍ يحتاج إليه الناس، حتّىٰ الأَرش في الخـدش»[٤].

ويتحصّل ممّا تقدّم:

أوّلاً: أنّ النصوص الواردة في الدليل الأوّل، تدلّ علىٰ حرمة اتّخاذ العقل مصـدراً مسـتقلّاً للتشـريع في عرض الكتاب والسّنة.

ثانياً: أنّ نصوص الدليل الثاني توضّح علّة هذا التحريم، وأنّها عدم

---

(١) الكافي ١/٥٩ الحديث ٢.

(٢) الكافي ١/٦٢ الحديث ١٠.

(٣) معاني الأخبار، الصدوق، ص ٩٦.

(٤) بصائر الدرجات، الصفّار، ص ١٩٨، باب ١٢ في الأئمّة أنّ عندهم الصحيفة الجامعة الحديث ٤، الكافي ١/٢٣٩ كتاب الحجّة، باب فيه ذكر الصحيفة الحديث ١.

قدرة العقل علىٰ إدراك ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد، بل إنّ تكليف الإنسان بمعرفة الأحكام غير معقول؛ لأنّه تكليف بغير المقدور.

ثالثاً: أنّ نصوص الدليل الثالث تثبت عدم الحاجة أصلاً إلىٰ العقل بوصفه مصدراً مستقلّاً للأحكام في طولِ الكتاب والسُنّة؛ لأنّها تنصّ علىٰ وفاء الشريعة بأحكام جميع الوقائع، وتنقض الأساس الذي استند إليه أصحاب القول الأوّل، من عدمِ توفّر البيان الشرعي لأحكام بعض الوقائع.

وقد كان أصحاب القول بالرأي علىٰ وعي بأنّ الذهنية الإسلامية لا تستسيغ تدخّل الإنسان في التشريع، ولا ترتضي تحكيم العقل في قِبال النصوص الشرعية، ومن أجل ذلك حاولوا إقناع هذه الذهنية بأنّ هناك أحكاماً لم توضّحها النصوص، الأمر الذي يضطرّنا إلىٰ الاستعانة باجتهاد الرأي لسدِّ الفراغ الحاصل في أدلّة الأحكام.

وقد كان عمر بن الخطّاب هو رائد اتّجاه تحكيم الرأي في مجال التشريع، الأمر الذي تفطّن له وأقرّ به كثير من الباحثين، ومنهم:

١ ـ الدكتور محمّد رواس قلعهچي؛ فقد قال في مقدّمة كتابه **من موسوعة فقه السلف ـ إبراهيم النخعي**: «إنّ الأُستاذ لمدرسة الرأي هو عمر بن الخطّاب؛ لأنّه واجه من الأُمور المحتاجة إلىٰ التشريع ما لم

يواجهه خليفة قبله ولا بعده»[١].

٢ ـ الدكتورة نادية العمري؛ فقد قالت: «لم يكن الاجتهاد بالرأي والعمل بالقياس وتحقيق مقاصد الشريعة بدعةً ابتدعها التابعون المقيمون في العراق، بل كان ذلك نموّاً لاتّجاه سبقهم فيه عدد من الصحابة، منهم عمر بن الخطّاب»[٢].

٣ ـ الأُستاذ أحمد أمين؛ الذي قال: «بل يظهر لي أن عمر كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنىٰ الذي ذكرناه؛ ذلك أنّ ما ذكرناه هو استعمال الرأي حيث لا نصَّ من كتاب ولا سُنّة، لكنّنا نرىٰ عمر سار أبعدَ من ذلك، فكان يجتهد في تعرّف المصلحة التي من أجلها كانت الآية أو الحديث، ثمّ يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه، وهو أقرب شيءٍ إلىٰ مايعبّر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيّته»[٣].

وقد كان عمر بن الخطّاب يتحدّث عن نقص الأدلّة الشرعية وكأنّه أمر مفروغ منه، «قال الشعبي: قال لي عمر بن الخطّاب: ما في كتاب اللهِ وقضاءِ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فاقضِ به، فإذا أتاك ما ليس في كتاب اللهِ ولم يقضِ به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، فما قضىٰ به أئمّة العدل، وما لم يقضِ به أئمّةُ العدل،

---

(١) موسوعة فقه السلف، قلعه چي ٨٥/١.

(٢) اجتهاد الرسول، العمري، نادية شريف، ص ٣٢١.

(٣) فجر الإسلام، أمين، أحمد، ص ٢٣٨.

فأنت بالخيار، إن شئت أن تجتهد رأيك، وإن شئت تؤامرني، ولا أرىٰ مؤامرتك إيّاي إلّا أسلم لك». أخرجه وكيع في أخبار القضاة (١٨٩/٢)»[١].

ردّ أدلّة القائلين بالرأي:

وقد عمد القائلون بالرأي إلىٰ دعم ما يذهبون إليه ببعض الروايات، ومنها:

● **أوّلاً**: حديث يرويه «الحارث بن عمرو، عن رجال من أصحاب مُعاذ؛ أنّ النبيّ لمّا بعثه إلىٰ اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟

قال مُعاذ: أقضي بكتاب الله.

قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟

قال مُعاذ: فبسُنّة رسول الله.

قال: فإن لم يكن في سُنّة رسول الله؟

قال مُعاذ: أجتهد رأيي.

قال: فقال رسول الله ﷺ: الحمدُ لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله

---

(١) روضة الناظر وجنّة المناظر، ابن قدامة ١١/١ مقدّمة المحقّق.

إلىٰ ما يرضي رسولَ الله»[١].

ويلاحظ علىٰ هذا الحديث:

أوّلاً: أنّ هذا الحديث معارَض بحديث آخر رواه ابن ماجة في الواقعة نفسها بسنده «عن مُعاذ، قال: لمّا بعثني رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إلىٰ اليمن قال: لا تقضينَّ ولا تفصلنَّ إلّا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتّىٰ تتبيّنه، أو تكتب إليَّ فيه»[٢].

ويعضُد هذا الحديث موافقته لآيات الكتاب المتقدّمة، التي تحرّم علىٰ الإنسان ممارسة التقنين، وتصرّح بانحصار حقّ التشريع بالله عزّ وجلّ.

ثانياً: أنّ السيرة العملية لمُعاذ تكذِّب هذا الحديث؛ فقد روىٰ مالك في **موطّئه**: «أنّ مُعاذ بن جبل الأنصاري أخذ من ثلاثين بقرة تبيعاً، ومن أربعين بقرة مُسنّة، وأُتي بما دون ذلك، فأبىٰ أن يأخذ منه شيئاً، وقال: لم أسمع من رسول الله فيه شيئاً، حتّىٰ ألقاه فأسأله»[٣].

---

(١) مسند أحمد ٢٣٦/٥، سُنن الترمذي ٦١٦/٣ الحديث ١٣٢٧ والحديث ١٣٢٨، سُنن أبي داود، سليمان بن الأشعث ٣٠٣/٣ الحديث ٣٥٩٢.

(٢) سُنن ابن ماجة ٢١/١ الحديث ٥٥.

(٣) الموطّأ، مالك بن أنس، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ باب: ما جاء في صدقة البقر.

فسيرة مُعاذ في اليمن لم تكن قائمة على اجتهاد الرأي، وإنّما كانت على التوقّف ومراجعة النبيّ ﷺ في ما لا يعلم حكمه، تطبيقاً لِما أوصاه به النبيّ ﷺ في الرواية التي تقدّم ذكرها عن ابن ماجة.

ثالثاً: أنّه حديث واضح الاختلاق؛ إذ كيف يُعقل أن يقرّ رسول الله ﷺ فكرة نقص الشريعة! وكيف يرضى لواليه أن يتدخّل في التشريع، مع تصريح الآية الكريمة بأنّ النبيّ ﷺ نفسه لا ينطق عن الهوى، وأنّ ما يُبلِّغه منحصر بما يتلقّاه وحياً من الله عزّ وجلّ؟!

● **ثانياً**: حديث رواه أبو داود، قال: «حدّثنا إبراهيم بن موسى، حدّثنا عيسى، حدّثنا أُسامة (هو ابن زيد)، عن عبيدالله بن أبي رافع، قال: سمعت أُمّ سلمة من رسول الله ﷺ أنّه قال: أنا أقضي بينكم برأيي في ما لم ينزل علَيَّ فيه»(١).

وردّه ابن حزم بقوله: «أمّا حديث أُمّ سلمة فساقط لوجوه:

أوّلها: أنّه لا يصحّ؛ لأنّ راويه أُسامة بن زيد ضعيف؛ أيَّ الأُسامتين كان: أُسامة بن زيد الليثي، أو أُسامة بن زيد بن أسلم.

والثاني: أنّ رأي رسول الله ﷺ حقّ مقطوع به؛ وليس رأي غيره كذلك، قال الله عزّ وجلّ: ﴿**إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين**

---

(١) سُنن أبي داود ٣٠٢/٣ كتاب الأقضية الحديث ٣٥٨٥.

الناس بما أراك الله﴾[١]... فوضح أنّ معنىٰ قوله: (في ما لم ينزل عليه فيه) إنّما هو ممّا لم ينزل عليه فيه قرآن، فيحكم بما أراه الله تعالىٰ من الوحي، فبطل تعلّقهم بهذا الخبر لو صحَّ، وهو لا يصحّ»[٢].

أقول: لو صحّ هذا الحديث لا يبطل تعلّقهم به؛ لأنّ ما لم ينزل عليه فيه شيء شامل لكلّ من الكتاب والسُّنّة؛ إذ كلّ منهما وحي نازل من الله عزّ وجلّ، ولو كان يريد بالنازل خصوص القرآن، لَما قال: (أقضي بينكم برأيي) الظاهر في إرادة الرأي الشخصي، ولقال: أقضي بينكم بما أراني الله.

ولكنّ الرواية ليست صحيحة، لا لِما ذكره من ضعف سندها فقط، وإنّما لمنافاتها لآيات الكتاب الصريحة في أنّه صلى الله عليه وآله وسلم لا يتقوّل علىٰ الله: ﴿ومايِنطق عن الهوىٰ * إن هو إلّا وحي يوحىٰ﴾.

موقف أئمّة أهل البيت عليهم السلام من القول بالرأي

ويلاحظ:

أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام وقفوا موقفاً حاسماً من اتّجاه الرأي، وشجبوه شجباً قاطعاً، وأكّدوا في أحاديثهم ما نصّ عليه كتاب الله من

---

(١) سورة النساء ٤: ١٠٥.

(٢) الصادع، المصدر السابق، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

كمال الدين، وعدم جواز تدخّل الإنسان في الأحكام بالزيادة والنقصان.

روىٰ: «حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: سأله سَوْرة ـ وأنا شاهد ـ فقال: جعلت فداك بمَ يُفتي الإمام؟ قال: بالكتاب. قال: فمالم يكن في الكتاب؟ قال: بالسُنّة. قال: فما لم يكن في الكتاب والسُنّة؟ فقال: ليس من شيءٍ إلّا في الكتاب والسُنّة»[(١)].

وعن الإمام الباقر عليه‌السلام أنّه قال: «لو حدّثنا برأينا ضللنا كما ضلّ مَن قبلنا، ولكنّا حدّثنا ببيّنة من ربّنا، بيّنها لنبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، فبيّنها لنا»[(٢)].

«وفي هذا الحديث الشريف عبرة لمَن اعتبر؛ لأنّه إذا كان هذا حال المعصوم لو اعتمد في استنباط الأحكام علىٰ رأيه وآجتهاده من غير نصّ، مع عصمته المانعة من الخطأ، فكيف حال من يترك النصّ لاجتهاد ورأي ضعيف يعترف بأنّه يحتمل الخطأ والصواب؟!»[(٣)].

وبينما يقول أصحاب الرأي: إنّ للمجتهد أجرين في حال الإصابة، وأجراً واحداً في حال الخطأ، نجد الإمام الصادق عليه‌السلام ـ وقد سأله أبو بصير: ترِد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سُنّة، فننظر فيها؟

---

(١) بصائر الدرجات، المصدر السابق، ص ٤٠٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٩.

(٣) هداية الأبرار، الكركي، ص ١٤٢.

يقول: «**لا، أما إنّك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت علىٰ الله عزّوجلّ**»[١].

وقد استحوذت فكرة قصور النصوص الشرعية عن الوفاء بأحكام جميع الوقائع علىٰ أذهان أصحاب هذا الاتّجاه، فأصبحوا يناقشون أتباع خطّ الإمامة المتعبّدين بالنصوص ويحاولون إحراجهم بذِكر قضايا يتوهّمون أنّه لا نصَّ شرعياً فيها، فكانوا يتلقّون منهم إجابات حاضرة ومحكمة تجعلهم لا يحيرون جواباً.

ومن شواهد ذلك: ما جاءَ في **رجال الكشّي** عن حريز، «قال: دخلت علىٰ أبي حنيفة وعنده كتب كانت تحول في ما بيننا وبينه، فقال: هذه الكتب كلّها في الطلاق.

قلت: نحن نجمع هذا كلّه في حرف.

قال: وما هو؟

قلت: قوله تعالىٰ: ﴿**يا أيّها النبيّ إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ وأحصوا العدّة**﴾[٢].

فقال لي: وأنت لا تعلم شيئاً إلّا برواية؟

قلت: أجل.

---

(١) الكافي ٥٦/١ الحديث ١١، وسائل الشيعة ٤٠/٢٧ الحديث ٣٣١٥٦.

(٢) سورة الطلاق ٦٥: ١.

قال: ما تقول في مكاتب كانت مكاتبته ألف درهم فأدّىٰ تسعمئة وتسعة وتسعين، ثمّ أحدث (يعني: الزنا) كيف تحدّه؟

قلت: عندي حديث؛ حدّثني محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّ عليّاً عليه السلام كان يضرب بالسوطِ وبثلثه وبنصفه وببعضه وبقدر أدائه.

فقال لي: فإنّي أسألك عن مسألة لا يكون فيها شيء؛ فما تقول في جمل أُخرج من البحر؟

فقلت: إن شاء فليكن جملاً، وإن شاء فليكن بقرة، إن كانت عليه فلوس أكلناه، وإلّا فلا»[1].

ويلاحظ: أنّ مقتضىٰ ما ثبت من حرمة التشريع، هو ما أكّدته النصوص من كمال الدين واستيعاب الأحكام الشرعية لجميع الوقائع، ذلك أنّ عدم وفاء الأدلّة الشرعية ببيان جميع الأحكام، مع عدم السماح للإنسان بتعيين أحكام ما ليس عليه دليل شرعي، يوقع الإنسان في العسر والحرج، وهو أمر مخالف للحكمة، فلا يمكن صدوره عن الشارع المقدّس.

---

(١) اختيار معرفة الرجال، الطوسي، ص ٤٤٨ الحديث ٧١٨.

التشريع العقلي لا يكون إلّا في قِبال النصّ

ومنه يتّضح: أنّ افتراض عدم مصادمة التشريع العقلي للتشريع الإلٰهي؛ وأنّ أحكام العقل تكون في طول التشريع الإلٰهي لا في قباله، هو افتراض يقوم علىٰ دعوىٰ نقص الشريعة وعدم وفائها ببيان جميع الأحكام، وهي دعوىً ثبت بطلانها بالنصوص الدالّة علىٰ إكمال الدين، وأنّه ما من واقعة إلّا ولله فيها حكم.

وإذاً، فاتّخاذ العقل مصدراً للتشريع، الذي اصطلحوا عليه باجتهاد الرأي لا يكون إلّا في قبال النصّ، وهو ما اتّفق المسلمون علىٰ حرمته، وأنّ ادّعاء قصر اللجوء إلىٰ العقل علىٰ حالات عدم بيان حكم الواقعة في الكتاب والسُـنّة، هو ادّعاء لا يُراد به إلّا التغطية علىٰ الهدف الحقيقي لأصحاب هذا الاتّجاه، الّذين أرادوا التدخّل في التشريع والتصرّف في الأحكام من طريق الإضافة تارة، والتغيير والتبديل تارة أُخرىٰ.

ولا أدلَّ علىٰ ذلك من أنّ الأحكام التي أصدرها أصحاب هذا الاتّجاه، كانت كلّها من نوع الاجتهاد في مقابل النصّ، وآستعراض جميع هذه الأحكام يخرج بنا عن حدود هذا البحث، فينبغي لنا تقديم نماذج يسيرة منها، تاركين لمَن يرغب في المزيد متابعة البحث في مظانّه(١).

---

(١) ومنها كتاب النصّ والاجتهاد للعلّامة السيّد عبدالحسين شرف الدين ﴿قدس سره﴾.

فمن نماذج ذلك:

١ ـ تشريع عمر الطلاق ثلاثاً دفعة واحدة، أو دفعات في مجلس واحد، بأن يقول: أنتِ طالق ثلاثاً، أو يكرّر لفظ الطلاق بقوله: أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنتِ طالق..

فقد حكم عمر بأنّها تحسب ثلاث تطليقات حقيقية، فتحرم المرأة علىٰ زوجها حتّىٰ تنكح زوجاً غيره، علىٰ الرغم من أنّ الثابت شرعاً أنّ هذا الطلاق يحسب طلقة واحدة، وأنّ الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يعدّ مثل هذا الطلاق لعباً بالكتاب؛ فقد أخرج النسائي «عن محمود بن لبيد، قال: أُخبر رسول الله عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان، ثمّ قال: أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟!»(١).

«وعن ابن عبّاس، قال: طلّق ركانة زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله: كيف طلّقتها؟ قال: طلّقتها ثلاثاً في مجلس واحد، قال: إنّما تلك طلقة واحدة، فارتجعها»(٢).

ومع ذلك أعمل عمر رأيه في هذا الحكم المنصوص، واحتسب مثل هذا الطلاق ثلاثاً.

«روىٰ مسلم عن ابن عبّاس، قال: كان الطلاق علىٰ عهد رسول

---

(١) سُنن النسائي ١٠٤/٦ ـ ١٠٥ الحديث ٣٤٠١، الدرّ المنثور، السيوطي ٤٢٧/٥.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن حزم ٦١/٢، الدرّ المنثور ٦٦٨/١.

الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم»[١].

«عن طاووس، قال: قال عمر بن الخطّاب: قد كانت لكم في الطلاق أناة، فاستعجلتم أناتكم، وقد أجزنا عليكم ما استعجلتم من ذلك»[٢].

٢ ـ تشريع عمر صلاة (التراويح) في شهر رمضان، وهي (بدعة) بنصّ كلام النبيّ ﷺ وباعتراف عمر نفسه؛ فقد جاء في مصادر العامّة الحديثية: أنّ عمر قد اطّلع في زمان خلافته علىٰ الناس، وهم يتنفّلون ليلاً في المسجد النبوي في شهر رمضان، فرأىٰ أن يجمعهم علىٰ قارئ واحد، ليصلّوا النافلة جماعة، بدلاً من أن يصلّوها فرادىٰ، فجمعهم علىٰ أُبيّ بن كعب، ثمّ اطّلع عليهم ليلة أُخرىٰ وهم يصلّون هذه النافلة في جماعة، فأعجبه ذلك وقال: نِعمَ البدعة هذه[٣].

وقد جاء بعد ذلك فقهاء التبرير، فقاموا بتقسيم البدعة إلىٰ: بدعة محمودة وبدعة مذمومة، **والحقّ**: إنّ هذا التقسيم إنّما يصحّ في المعنىٰ اللغوي للبدعة، وهو: الشيء الحادث المخترع، تبعاً لكونه نافعاً للفرد

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٣١٢/١٠.

(٢) كنز العمّال، المصدر السابق ٦٧٦/٩ الحديث ٢٧٩٤٣.

(٣) صحيح البخاري ٧٠٧/٢ كتاب صلاة التراويح.

والمجتمع أو ضارّاً بهما، وأمّا البدعة بالمعنىٰ الشرعي، فإنّها لا تكون إلّامذمومـةً وغيرَ جائزة؛ لأنّها تدخّل في التشريع، وإدخال ما ليس من الدين فيه.

والذي تـؤكّده المـصادر: أنّ هـناك مـحاولات جـرت فـي زمـن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لإقامة صلاة التـراويـح، وجـوبهت بـرفض النـبيّ صلى الله عليه وآله وسلم القاطع لها، وتصريحه بأنّها بدعة وليست من الدين في شيء.

فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّـه قـال: «صـوم شـهر رمـضان فريضـة، والقـيام فـي جـماعة فـي ليـله بـدعـة، ومـا صـلّاها رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم في لياليه بجماعة، ولو كان خيراً ما تركه، وقـد صـلّىٰ فـي بعض ليالي شهر رمضان وحده، فقام قوم خلفه، فلمّا أحسَّ بهم دخل بيته، فعل ذلك ثلاث ليالٍ، فلمّا أصبح بعد ثلاث صعد المنبر، فحمد الله وأثنىٰ عليه ثمّ قال: أيّها الناس! لا تصلّوا النافلة ليلاً في شهر رمضان ولا في غيره جماعةً؛ فإنّها بدعـة، ولا تصلّوا الضحىٰ؛ فإنّها بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلىٰ النار، ثمّ نزل وهو يقول: قليل في سُـنّة خير من كثير في بدعـة»(١).

٣ ـ تحريم عمر لمتعة الحجّ ومتعة النساء، مع اعترافه صراحة بثبوت تشريعهما؛ إذ خطب الناس يوماً فقال: «متعتان حلالتان كانتا علىٰ عهد

---

(١) دعائم الإسلام، القاضي أبو حنيفة ٢١٣/١.

رسولِ الله، وأنا أنهىٰ عنهما وأُعاقب عليهما: متعة الحجّ، ومتعة النساء»[١].

وفي رواية أُخرىٰ أنّه قال: «أيّها الناس! ثلاث كنَّ علىٰ عهد رسول الله، وأنا أنهىٰ عنهنَّ، وأُحرّمهنَّ، وأُعاقب عليهنَّ: متعة الحجّ، ومتعة النساء، وحيَّ علىٰ خير العمل»[٢].

وفي **صحيح مسلم**: «عن أبي نضرة، قال: كان ابن عبّاس يأمر بالمتعة، وكان ابن الزبير ينهىٰ عنها، قال: فذكرت ذلك لجابر بن عبدالله، فقال: علىٰ يدي دار الحديث، تمتّعنا مع رسول الله ﷺ، فلمّا قام عمر (أي: بأمر الخلافة) قال: إنّ الله كان يُحِلُّ لرسوله ما يشاء بما يشاء، وإنّ القرآن قد نزل منازله، فأتمّوا الحجّ والعمرة كما أمركم الله، وأبتّوا نكاح هذه النساء، فلن أُؤتىٰ برجل نكح امرأةً إلىٰ أجل إلّا رجمته بالحجارة»[٣].

وقد علّق العلّامة المرحوم شرفالدين علىٰ قول عمر: «فأتمّوا الحجّ

---

(١) التفسير الكبير، الرازي، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿**فمَن تمتّع بالعمرة إلىٰ الحجّ**﴾ (سورة البقرة ٢: ١٩٦)، وقوله تعالىٰ: ﴿**فما استمتعتم به منهنّ**﴾ (سورة النساء ٤: ٢٤).

(٢) شرح التجريد، القوشجي، ص ٣٧٤ أواخر مبحث الإمامة.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٨/٤٠١ باب: في المتعة بالحجّ والعمرة.

والعمرة كما أمركم الله» بقوله: «ما أدري والله ما المراد بهذا الكلام، فهل كان رسول الله يتمّ الحجّ والعمرة علىٰ خلاف ما أمر الله؟! وهل كان هو [عمر] ومخاطبوه أعرفَ منه صلى الله عليه وآله وسلم بأوامر الله ونواهيه؟!»[١].

وأخرج مسلم في **صحيحه** «عن سعيد بن المسيّب، قال: اجتمع عليّ وعثمان بعسفان، فكان عثمان ينهىٰ عن المتعة والعمرة، فقال له عليّ: ما تريد إلىٰ أمرٍ فعله رسول الله تنهىٰ عنه؟! فقال عثمان: دعنا منك؛ فقال عليّ: إنّي لا أستطيع أن أدعك»[٢].

محاولات التدخّل في التشريع في حياة النبي صلى الله عليه وآله

والذي تظهرنا عليه المصادر التاريخية والحديثية التي دُوّنت بأقلام العامّة، أنّ أصحاب هذا الاتّجاه كانوا قد بدأوا بممارسة نشاطهم من أجل التدخّل في التشريع مقابل ما هو ثابت بالنصّ، في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ومن جملة الشواهد التي يمكن تقديمها لإثبات ذلك:

١ ـ اعتراض عمر بن الخطّاب علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في إمضائه صلح الحديبية؛ إذ قال له: «ألستَ نبيَّ الله حقّاً؟

قال: بلىٰ.

---

(١) النصّ والاجتهاد، شرف الدين، ص ١٨٦ الهامش.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٤٢٨/٨.

قال: ألسنا على الحقّ، وعدوّنا على الباطل؟

قال: بلى.

قال: فلِم نعطي الدنيّة في ديننا إذاً؟

فقال: إنّي رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصري.

قال: أوَليس كنت تحدّثنا أنّا سنأتي البيت فنطّوّف به؟

قال: بلى، فأخبرتك أنّا نأتيه العام؟!

قال: قلت: لا.

قال: فإنّك آتيه ومطّوّف به»(١).

ومن هذا النصّ يتبيّن: أنّ عمر كان يعتدّ برأيه، ولا يتعبّد بفعل النبيّ ﷺ الذي لا يصدر إلّا عن الوحي الإلهي، ويحاول جاهداً أن يجد ثغرةً ينفذ منها لإثبات خطأ الرسول ﷺ في مواقفه.

٢ ـ اعتراض عمر على رسول الله ﷺ حينما أمرَ أبا هريرة بقوله: إذهب، فمَن لقيته يشهد أن لا إله إلّا الله، مستيقناً بها قلبه، فبشّره بالجنّة.

فكان أوّل من لقيه عمر، فسأله عن شأنه، فأخبره بما أمره به رسول الله ﷺ، قال أبو هريرة: «فضرب عمر بيده بين ثديَيّ، فخررتُ لأستي، فقال: ارجع يا أبا هريرة! فرجعت إلى رسول الله ﷺ

---

(١) صحيح البخاري، ص ٦٦٥، كتاب الشروط.

فأجهشت بكاءً، وركبني عمر، فإذا هو علىٰ أثري... فقال له رسول الله ﷺ: ياعمر! ماحملك علىٰ ما فعلت؟!

قال: يا رسول الله! أبعثت أبا هريرة بأنّ مَن لقي الله يشهد أن لا إلٰه إلّا الله، مستيقناً بها قلبه، فبشّـرْه بالجنّة؟!

قال: نعم.

قال: فلا تفعل! فإنّي أخشىٰ أن يتّكل الناس عليها، فخلِّهم يعملون.

قال رسول الله ﷺ: فخلِّهم»[١].

والذي تفيده المصادر: أنّه «لم يكن لهذه المعارضة عنده ﷺ أيَّ أثر، وقد بلَّغ تلك البشرىٰ للأُمّة بنفسه، فسمعها منه عمر نفسه، وعثمان ابن عفّان، ومُعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وعتبان بن مالك[٢]، وغيرهم، حتّىٰ تجاوزت حدّ التواتر، فكانت من الضروريّات بين المسلمين، علىٰ اختلافهم في المذاهب والمشارب»[٣].

ومنه يتّضح: أنّ عبارة: (قال رسول الله: فخلِّهم) الواردة في المصدر، مُقحمة في النصّ، وموضوعة علىٰ رسول الله ﷺ، ويُراد بها الإيهام بأنّ رسول الله ﷺ صحّح رأي عمر، ونسب نفسه إلىٰ

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٨٢ ـ ١٨٤.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٦٦ ـ ١٨٨.

(٣) النصّ والاجتهاد، ص ١٨٣.

الخطأ ـ حاشاه ـ ومن أجل ذلك ذهب بعض علماء العامّة، كالنووي، والقاضي عياض إلىٰ القول: «إنّ الصواب في هذه الواقعة كان إلىٰ جانب عمر، وادّعوا أنّ النبيّ ﷺ صوّبه حين عرض عليه رأيه»[١].

والأدهىٰ من ذلك أنّ بعضهم حاول أن يؤسّس علىٰ ذلك قاعدة مُفادها: «إنّ الإمام والكبير مطلقاً، إذا رأىٰ شيئاً ورأىٰ بعض أتباعه خلافه، ينبغي للتابع أن يعرضه علىٰ المتبوع؛ لينظر فيه، فإن ظهر له ما قاله التابع هو الصواب، رجع المتبوع إليه، وإلّا بيّن للتابع جواب الشبهة التي عرضت له.

قلتُ: إنّما يُصغىٰ لهذا الكلام إذا لم يكن المتبوع نبيّاً بحقّ، أمّا إذا كان نبيّاً فليس لأحدٍ من الأُمّة كافّة إلّا السمع والطاعة والإيمان الخالص من كلِّ شبهة»[٢].

٣ ـ منع عمر من كتابة رسول الله ﷺ قُبيل وفاته كتاباً يعصم الأُمّة من الضلال، واتّهامه رسول الله ﷺ بأنّه يهجر، وهي الحادثة المعروفة بـ (**رزيّة يوم الخميس**)، وهي جُرأة علىٰ مقام رسول الله ﷺ، واجتهاد صريح في قِبال النصّ، وتحكيم للرأي الشخصي علىٰ ما يراه الله ورسوله.

(١) المصدر السابق، ص ١٨٤، صحيح مسلم بشرح النووي ١٨٣/١ الهامش.

(٢) النصّ والاجتهاد، ص ١٨٤.

ومن بواعث العجب إصرار بعضهم علىٰ تصحيح موقف عمر بقولهم: «إنّ عمر كان موفّقاً للصواب في إدراك المصالح، وكان صاحب إلهام من الله تعالىٰ! وهذا ممّا لا يُصغىٰ إليه في مقامنا هذا؛ لأنّه يرمي إلىٰ أنّ الصواب في هذه الواقعة إنّما كان في جانبه لا في جانب النبيّ، وأنّ إلهامه يومئذٍ كان أصدق من الوحي الذي نطق به الصادق الأمين صلّى الله عليه وآله وسلّم»(١).

والملاحظ:

أنّهم يجهدون لحدّ الآن لتصحيح رأي عمر بمثل هذا العذر، مع أنّ عمر نفسه يصرّح بأنّه إنّما منع الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم من كتابة الكتاب؛ لعلمه بأنّه أراد أن يسجّل خطّيّاً ما كان يؤكّده بأقواله من إمامة عليّ عليه السلام ومرجعيّته السياسية والتشريعية للأُمّة من بعده، وأنّ عمر أدرك أنّ الكتاب سيكون وثيقة خطّيّة تقف عقبةً في وجه الاجتهاد وإعمال الرأي في أمر الإمامة..

فقد نقل ابن أبي الحديد عن **تاريخ بغداد** أنّ عمر سأل ابن عبّاس عن الإمام عليّ عليه السلام: «يا عبدالله! عليك دماء البدن إن كتمتنيها، هل بقي في نفسه شيء من أمر الخلافة؟ قلت: نعم. قال: أيزعم أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم نصّ عليه؟ قلت: نعم، وأزيدك: سألت أبي عمّا

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٢.

يدّعيه، فقال: صدق. فقال عمر: لقد كان من رسول الله ﷺ في أمره ذَرْوٌ من قول لا يُثبت حجّة، ولا يقطع عذراً، ولقد كان يربع في أمره وقتاً ما، ولقد أراد في مرضه أن يصرّح باسمه ـ يعني عليّاً ـ فمنعتُ من ذلك؛ إشفاقاً وحيطة على الإسلام...»(١).

فهو يرى نفسه أشفق على الإسلام من الله ورسوله! ولست أدري أيّة شفقة تتحقّق في منع رسول الله من كتابة ما يعصم الأُمّة من الضلال؟!

والذي نخلص إليه من البحث في القول الأوّل:

أوّلاً: أنّ اتّخاذ العقل مصدراً مستقلّاً للتشريع محكوم بالحرمة شرعاً، وأنّ الشارع المقدّس قد أكمل الدين وبيّن أحكام جميع الوقائع.

ثانياً: أنّ استعمال العقل والرأي في التشريع لا يكون إلّا في قبال النصّ، ما دامت الشريعة قد تكفّلت ببيان أحكام جميع الوقائع، وأنّ دعوى اتّخاذ العقل مصدراً للتشريع في طول الكتاب والسُنّة، وفي خصوص الأحكام التي لم يبيّنها الشارع، هي دعوىً باطلة يُراد بها التغطية على التدخّل في التشريع، وخلط الأحكام الإلٰهيّة بالقوانين الوضعيّة؛ لبطلان أرضية تلك الدعوى، وهي: وجود أحكام لم يُبيّنها الشارع، بل إنّ الشريعة لم تترك حكماً لم تستوعبه فبقي مهملاً.

---

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ١٢/٢٠ ـ ٢١.

المطلب الثاني

مناقشة القول بأنّ العقل كاشف مستقلّ عن التشريع

ذهب أصحاب هذا القول إلىٰ جواز الرجوع إلىٰ العقل بوصفه كاشفاً مستقلّاً عن الأحكام الشرعية، وهم طائفتان تختلف كلّ منهما عن الأُخرىٰ، **أوّلاً**: في نوعية المسوِّغ الذي يَفرِض في رأيها الرجوع إلىٰ العقل لاكتشاف الحكم الشرعي، **وثانياً**: في الطريقة التي تسلكها لاستكشاف الحكم الشرعي من طريق العقل.

الطائفة الأُولىٰ: القائلون بالقياس الفقهي

وأصحاب هذه الطريقة في اكتشاف الحكم الشرعي من طريق العقل يرون: أنّ مسوّغ الرجوع إلىٰ العقل إمّا عدم توفّر النصّ الشرعي علىٰ حكم الواقعة، وإمّا عدم حصول العلم بصدور الدليل علىٰ الحكم عن الشارع؛ ذلك أنّ الروايات المنقولة لنا في كتب الحديث ـ عدا ما ثبت بالتواتر وبالضرورة من الدين، والمجمع على نقله ـ لا طريق للعلم بصدورها واقعاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ منهج نقد السند في إثبات صحّة الحديث، لا يُثبت صحّة جميع الروايات ليسوغ العمل بها ونسبة مضامينها إلىٰ الشارع المقدّس، ومن هنا لابُدّ من الرجوع إلىٰ العقل لاكتشاف أحكام الموضوعات التي لا دليل صحيحاً عليها.

وأمّا طريقة اكتشاف الحكم الشرعي عقلاً لدىٰ هذه الطائفة، فهي التي اصطلح عليها بـ(القياس الفقهي)، وعُرّف بأنّه: «إثبات حكم في محلّ بعلّةٍ؛ لثبوته في محلّ آخر بتلك العلّة»[١]؛ ذلك لأنّ الحكم يدور مدار علّته وملاكه.

وقال ابن حزم: «حَدَثَ القياس في القرن الثاني، وقال به بعضهم، وأنكره سائرهم، وتبرّأُوا منه.

ومعنىٰ لفظ (القياس) الذي اختلفنا فيه هو: أنّهم قالوا: يجب أن يحكم بما لا نصّ فيه من الدين، بمثلِ الحكم بما فيه نصّ وفي ما أُجمع عليه من حكم الدين..

ثمّ اختلفوا؛ فقال حذّاقهم: لاتّفاقهما في علّة الحكم، وقال بعضهم: لاتّفاقهما في وجهٍ من الشَّبَه»[٢].

ومن روّاد هذه الطريقة في اكتشاف الحكم الشرعي: أبو حنيفة، الذي قيل عنه: إنّه «بلغت روايته إلىٰ سبعة عشر حديثاً أو نحوها»[٣].

ومّما استدلّوا به علىٰ صحّة طريقية القياس: الرواية المرسلة عن معاذ بن جبل التي قدّمنا ذِكرها، وعلمت ما فيها، وقالوا: «قد أقرّ النبيّ

---

(١) أُصول الفقه، المظفّر ١٨٣/٣.

(٢) الصادع، المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٣) مقدّمة ابن خلدون، ص ٤٤٤.

الاجتهاد بالرأي، واجتهاد الرأي لابُدّ من ردّه إلىٰ أصل، وإلّا كان رأياً مرسلاً، والرأي المرسل غير معتبر، فانحصر الأمر بالقياس»[١].

ولا شكّ في صحّة القياس ومشروعيّته إذا كانت علّة الحكم منصوصاً عليها من قبل الشارع، كما لو قال: (حُرِّمت الخمر لإسكارها)؛ إذ العُرف يفهم من هذه العبارة: أنّ الحرمة منصبّة في الواقع علىٰ المسكر، وأنّ الخمر فرد من أفراده، فيقوم بتعدية الحكم الشرعي لكلّ سائل مسكر وإن لم يُسمَّ خمراً.

«فإذا وردَ نصٌّ من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعدية الحكم إلىٰ المقيس بشرطين:

الأوّل: أن نعلمَ بأنّ العلّة المنصوصة تامّة، يدور معها الحكم أينما دارت.

الثاني: أن نعلم بوجودها في المقيس»[٢].

ولكنّ نصّ الشارع علىٰ علّة الحكم وملاكه حالة نادرة جدّاً؛ ومن أجل ذلك نجد العاملين بالقياس يلجأُون عادة إلىٰ الظنون والاحتمالات العقلية لتشخيص علّة الحكم الثابت في الأصل واستنباطها، ثمّ يقومون بتسرية هذا الحكم إلىٰ موضوع آخر يُماثل موضوع الأصل في توفّره

---

(١) أُصول الفقه ١٩٣/٣.

(٢) أُصول الفقه ١٨٧/٣.

على تلك العلّة المستنبطة.

إلّا أنّ هذه الطريقة لا تؤدّي إلى العلم بأنّ العلّة التي افترضوها هي العلّة الحقيقية للحكم، كما أنّ وجود تشابه وتماثل بين موضوعين في أمر من الأُمور لا يلزم منه تماثلهما في جميع الخصوصيّات، ومنها علّة الحكم الشرعي؛ ذلك لأنّ العقل لا طريق له للعلم بعلل وملاكات الأحكام الشرعية؛ لأنّها أُمور توقيفية لا تُعلم إلّا بالسماع من الشارع المقدّس؛ وعليه: فغاية ما يؤدّي إليه جهد القائس هو الظنّ بعلّة الحكم الشرعي، وهو لا يغني من الحقّ شيئاً.

ومن أجل ذلك نجد أئمّة أهل البيت عليهم السلام قد وقفوا موقفَ الرافض المفنّد لهذه الطريقة في تشخيص الأحكام الشرعيّة؛ لِما تؤدّي إليه من تسرّب الأحكام العقلية الظنّية إلى منظومة الأحكام الشرعية، وتقديمها إلى الأُمّة باعتبارها جزءاً من الأحكام الإلٰهية، وقد دخل بعض الأئمّة عليهم السلام في مناظرات مباشرة مع أصحاب هذه الطريقة، أثبتوا لهم فيها بطلانها وعدم مشروعيّتها بأدلّة قاطعة.

الشواهد على رفض الأئمّة عليهم السلام للقياس

١ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بُعداً، وإنّ دين الله لا

يصاب بالمقاييس»[١].

٢ ـ «عن الإمام الصادق عليه السلام قال لبعض أصحابه: إيّاك وخصلتين مهلكتين: تفتي الناس برأيك، وتدين بما لا تعلم، إنّ أوّل من قاس إبليس، وإنّ أوّل من سنَّ لهذه الأُمَة القياس لمعروف»[٢].

٣ ـ ما جاء في جواب الإمام الصادق عليه السلام حينما قال له ابن شُبرمة: «يا أبا عبد الله! إنّا قضاة العراق، وإنّا نقضي بالكتاب والسُنّة، وإنّه ترد علينا أشياء نجتهد فيها بالرأي... فأقبل أبو عبدالله عليه السلام فقال: أيُّ رجلٍ كان عليّ بن أبي‌طالب؟! فقد كان عندكم بالعراق، ولكم به خبر؛ فأطراه ابن شبرمة، وقال فيه قولاً عظيماً، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإنّ عليّاً أبىٰ أن يُدخل في دين الله الرأي، وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس»[٣].

٤ ـ «عن ابن جميع، قال: دخلت علىٰ جعفر بن محمّد، أنا وابن أبي ليلىٰ وأبو حنيفة... فقال لابن أبي ليلىٰ: مَن هذا معك؟ قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين. قال: لعلّه يقيس أمر الدين برأيه... [إلىٰ أن قال]: يا نعمان! حدّثني أبي عن جدّي: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) المحاسن، البرقي ٢١١/١.

(٢) دعائم الإسلام ٥٣٦/٢.

(٣) المحاسن ٢١٠/١.

قال: أوّل مَن قاس أمر الدين برأيهإبليس، قال الله تعالىٰ له: اسجد لآدم، فقال: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين؛ فمَن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالىٰ يوم القيامة بإبليس؛لأنّه اتّبعه بالقياس»[١].

٥ ـ «عن ابن شُبرمة، قال: دخلت أنا وأبو حنيفة علىٰ جعفر بن محمّد، فقال لأبي حنيفة: اتقِ الله ولا تقس الدين برأيك؛ فإنّ أوّل مَن قاس إبليس...

ثمّ قال جعفر عليه السلام: ويحك! أيّهما أعظم: قتل النفس أو الزنا؟! قال: قتل النفس. قال: فإنّ الله قد قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلّا أربعة.

ثمّ قال: أيّهما أعظم: الصلاة أم الصوم؟! قال: الصلاة. قال عليه السلام: فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟! فكيف يقوم لك القياس؟! فاتّقِ الله ولا تقِس»[٢].

٦ ـ «عن عثمان بن عيسىٰ، قال: سألت أبا الحسن موسىٰ عليه السلام عن القياس، فقال: ما لكم والقياس؟! إنّ الله لا يُسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»[٣].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني ٣/١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) علل الشرائع، الصدوق ١/١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣) الكافي ١/٥٧.

٧ـ «عن محمّد بن حكيم، عن أبي الحسن عليه‌السلام، قال: إنّما هلك مَن كان قبلكم بالقياس، إنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يقبض نبيّه حتّىٰ أكمل له جميع دينه، في حلاله وحرامه، فجاءَكم بما تحتاجون إليه في حياته، وتستغنون به وبأهل بيته بعد موته، وإنّها لصحف عند أهل بيته، حتّىٰ أنّ فيها أرش خدش الكفّ»(١).

وقد حاول القائلون بالقياس إثبات حجّيّته وجوازه شرعاً، وتشبّثوا لذلك بأدلّة من الكتاب والسُّنّة والإجماع والعقل، ولكنّها جميعاً أدلّة موهونة مردودة عليهم(٢).

والعجيب من أمر أصحاب القياس أنّهم تمادوا فيه حتّىٰ ذهبوا إلىٰ القول بإمكان ممارسة رسول الله نفسه للاستدلال القياسي! بحجّة أنّ القياس يقوم علىٰ معرفة علل الأحكام الشرعية، ومَن أعلم من النّبي صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بعلل الأحكام وملاكاتها!

قال الشيرازي: «ولأنّ القياس استنباط معنىٰ الأصل وردّ الفرع إليه، والنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أعلم بذلك من غيره، فهو أَوْلىٰ»(٣).

(١) بصائر الدرجات: ١٦٧.

(٢) لاحظ ردودها في: كتاب الأُصول العامّة للفقه المقارن ـ للعلّامة محمّد تقي الحكيم قدس‌سره ـ ص ٣٣٢ ـ ٣٥٧.

(٣) التبصرة في أُصول الفقه، الشيرازي، أبو إسحاق، ص ٥٢٢.

بل ذهب بعضهم إلىٰ أنّ النبيّ مأمورٌ بممارسة القياس، وأنّ عدم ممارسته للقياس يقدح في عصمته، واستدلّوا لذلك بقوله تعالىٰ: ﴿فاعتبروا يا أُولي الأبصار﴾[1] بدعوى أنّه «أعلىٰ الناس بصيرةً وأكثرهم اطّلاعاً علىٰ شرائط القياس، وما يجب ويجوز فيها، وذلك إنْ لم يرجّح دخوله في هذا الأمر علىٰ دخول غيره، فلا أقلّ من المساواة، فيكون مندرجاً تحت الآية، فكان مأموراً بالقياس، فكان فاعلاً له، وإلّا قدح في عصمته»[2].

ولا يخفىٰ ما في هذه الدعاوىٰ من الهبوط بشخصية النبيّ الأكرم ﷺ من مقام النبوّة الشامخ، والاتّصال الدائم المباشر بالوحي، ليكون بمنزلة أحد العلماء العاديّين، فيضطرّ أحياناً لسلوك أساليبهم في معرفة الأحكام، التي لاتؤدّي عادةً إلّا إلىٰ الظنّ بالحكم الشرعي.

الطائفة الثانية: القائلون بالملازمات العقليّة

هذه الطائفة من الذاهبين إلىٰ جواز الرجوع إلىٰ العقل بوصفه كاشفاً مستقلّاً عن الأحكام الشرعية، تتمثّل بما ذهب إليه معظم المتأخّرين من علمائنا، وهم يرون: أنّ «الذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي

---

(١) سورة الحشر ٥٩: ٢.

(٢) المحصول في علم الأُصول، الرازي ٢/٤٢٧ ـ ٤٢٨.

المقابل للكتاب والسُنّة هو: كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي.

وبعبارة ثانية: هو: كلّ قضيّة عقلية يتوصّل بها إلىٰ العلم القطعي بالحكم الشرعي، وقد صرّح بهذا المعنىٰ جماعة من المحقّقين المتأخّرين.

وهذا أمر طبيعي؛ لأنّه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسُنّة، فلابُدّ أن لا يكون معتبراً إلّا إذا كان موجباً للقطع، الذي هو حجّة بذاته، فلذلك لا يصحّ أن يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدّمات العقلية»[١].

ومسوِّغ الرجوع إلىٰ العقل لاستكشاف الحكم الشرعي لدىٰ هذه الطائفة هو: فقدان الدليل علىٰ بعض الأحكام ـ بعد صدوره عن الشارع ـ بسبب الحوادث الطبيعيّة أو الاجتماعية التي أدّت إلىٰ تلف وضياع بعض المصادر الحديثيّة المبيِّنة لأدلّة الأحكام الشرعية.

وأمّا طريقة هذه الطائفة في اكتشاف الحكم الشرعي من طريق العقل بنحو العلم واليقين، فقد تبلورت في **تقسيم «مدركات العقل إلىٰ مستقلّة وغير مستقلّة**، وأرادوا بالمستقلّة ما تفرّد العقل بها دون توسّط بيان شرعي، ومثّلوا له بإدراك العقل الحسن والقبح، المستلزم لإدراك

---

(١) أُصول الفقه ١٢٥/٣.

حكم الشارع بهما، وفي مقابلها غير المستقلّة، وهي التي يعتمد الإدراك فيها علىٰ بيان من الشارع، كإدراكه وجوب المقدّمة عند الشارع بعد اطّلاعه علىٰ وجوب ذيها لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضدّ العام بعد اطّلاعه علىٰ وجوب ضدّه، إلىٰ ما هنالك ممّا ذكروه من الأمثلة، وأكثرها موضع نقاش»[١].

فطريقة هذه الطائفة في اكتشاف الحكم الشرعي من طريق العقل تتحدّد في قاعدتين:

أُولاهما: قاعدة الملازمة بين حكم العقل بحسن شيءٍ أو قبحه، وبين حكم الشارع بوجوبه أو حرمته، «والأمثلة التي أوردوها، كوجوب قضاء الدَين، وردّ الوديعة، والعدل، والإنصاف، وحسن الصدق النافع، وقبح الظلم وحرمته، إنّما هي من صغريات هذه القاعدة»[٢].

والثانية: قاعدة الملازمة بين إدراك العقل لحكم ثابت بدليل شرعي، وبين حكم آخر للشارع مستكشَف بالملازمة المذكورة، وقد تقدّم ذِكر بعض صغريات هذه القاعدة.

---

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن، الحكيم، محمّد تقي، ص ٣٨١.

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن، ص ٢٨٢.

والتعقيب على رأي هذه الطائفة يقع في نقطتين:

النقطة الأُولىٰ:

تتعلّق بما ذهبوا إليه من أنّ الشارع المقدّس بيّن أدلّة أحكام جميع الوقائع، وجعلها بين أيدي المكلّفين، إلّا أنّ حوادث الدهر الطبيعية والاجتماعية أتت علىٰ بعضها وضيّعته، فلابُدّ لسدّ الفراغ الناجم عن ذلك من اللجوء إلىٰ العقل.

ويرِد علىٰ هذه الدعوىٰ:

أوّلاً:

أنّها منافية لقوله تعالىٰ: **﴿إنّا نحن نزّلنا الذِكر وإنّا له لحافظون﴾**(١)، التي أكدّ فيها الله عزّ وجلّ تعهّده بحفظ دينه، ولا معنىٰ لحفظ الدين إلّا المحافظة علىٰ مصادره وعلىٰ الأدلّة المبيّنة لأحكامه وتعاليمه، وهي موزّعة علىٰ الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

ولا يصحّ القول بأنّ المراد بالذِكر هو خصوص الكتاب؛ لأنّ كلمة (الذِكر) تشمل بعمومها كلّ ما أنزله الله تعالىٰ وحياً علىٰ نبيّه ﷺ، سواء أكان وحياً بلفظه ومعناه ومتعبّداً بتلاوته وهو القرآن الكريم، أم وحياً بالمعنىٰ فقط غير متعبّد بتلاوته، وهو الحديث الشريف.

قال ابن حزم: «القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضافٌ إلىٰ بعض،

---

(١) سورة الحجر ١٥: ٩.

وهما شيءٌ واحدٌ في أنّهما من عند الله تعالىٰ، وحكمهما حكم واحدٌ في باب وجوب الطاعة لهما... وقال تعالىٰ: ﴿**إنّا نحن نزلنا الذِكر وإنّا له لحافظون**﴾، وقال تعالىٰ: ﴿**قل إنّما أُنذركم بالوحي**﴾[١]، فأخبر تعالىٰ ـ كما قدّمنا ـ أنّ كلام نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم كلّه وحي، والوحي بلا خلافٍ ذِكرٌ، والذِكرمحفوظ بنصّ القرآن.

فصحّ بذلك أنّ كلامه صلى الله عليه وآله وسلم كلّه محفوظ بحفظ الله عزّ وجلّ، مضمون لنا أنّه لا يضيع منه شيء... فهو منقول إلينا كلّه»[٢].

واحتمال ضياع بعض أدلّة الأحكام لا منشأ له ـ بعد هذا ـ إلّا أحد أمرين، كلاهما غير معقول بالنسبة للشارع المقدّس:

الأوّل: أنّه تعالىٰ لم يفِ بعهده، وترك للحوادث أن تذهب ببعض النصوص المبيّنة لتعاليمه، وهو احتمال باطل بملاحظة قوله تعالىٰ: ﴿**إنّ الله لا يخلف الميعاد**﴾[٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿**ولن يخلف الله وعده**﴾[٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿**ومَن أوفىٰ بعهده من الله**﴾[٥].

---

(١) سورة الأنبياء ٢١: ٤٥.

(٢) الإحكام في أُصول الأحكام ٩٦/١ ـ ٩٧.

(٣) سورة الرعد ١٣: ٣١.

(٤) سورة التوبة ٩: ١١١.

(٥) سورة الحجّ ٢٢: ٤٧.

الثاني: أنّ قدرة الشارع المقدّس قد ضاقت عن السيطرة علىٰ صروف الدهر، ممّا أدّىٰ إلىٰ فقد بعض أدلّة الأحكام، وهذا معناه: نسبة العجز إلىٰ ساحته عزّ وجلّ، وأنّه مغلوب علىٰ أمره، وهو مردود بنحو قوله تعالىٰ: ﴿**إنّ الله غالب علىٰ أمره**﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿**وهو القاهر فوق عباده**﴾[2]، وقوله: ﴿**وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض**﴾[3].

ثانياً:

أنّ ما ذكروه من تلف كتب ابن أبي عمير نتيجة دفنه لها خوفاً من السلطة، وحرق مكتبة الشيخ الطوسي بسبب الفتنة الطائفية التي حصلت في بغداد، وقيام المغول بإتلاف مكتبات المسلمين، وما إلىٰ ذلك من الحوادث، لا يتمّ الاستدلال به علىٰ ضياع أدلّة الأحكام وحصول النقص في مصادر التشريع، بل غاية ما يثبت به ضياع بعض تلك الكتب أو بعض نسخها فقط؛ ذلك أنّ مصنّفات المسلمين كانت واسعة الانتشار في أرجاء العالم الإسلامي، وكانت حركة التأليف والاستنساخ قائمة علىٰ قدم وساق، وكانت حوانيت الورّاقين التي

---

(١) سورة يوسف ١٢: ٢١.

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٨ و ٦١.

(٣) سورة فاطر ٣٥: ٤٤.

تتولّىٰ مهمّة المطابع في عصرنا الحاضر، ومهنة استنساخ الكتب من المهن الرائجة آنذاك، فإذا تلفت نسخة أو أُخرىٰ من أحدالكتب في جهة ما، بقيت لذلك الكتاب أكثر من نسخة في بقية الجهات.

وممّا يؤيّد ذلك أنّ المعاصرين من الباحثين ومحقّقي التراث، غالباً ما يجدون أكثر من نسخة مخطوطة للكتاب الذي يرومون تحقيقه.

ثالثاً:

أنّ ممّا يبطل دعوىٰ ضياع نصوص بعض الأحكام: ما نجده بين أيدينا فعلاً من الموسوعات الحديثيّة التي تفي باستنباط أحكام جميع الوقائع، ولا تترك حاجة أو ضرورة للاستعانة بالعقل.

ومن أجل ذلك نلاحظ: أنّه علىٰ الرغم من احتواء مصنّفات علمائنا علىٰ مباحث الأدلّة والأُصول العقلية، فإنّ معظمهم لا يجدون أنفسهم مضطرّين إلىٰ الاستفادة منها عمليّاً، ويصرّحون بوفاء الأدلّة الشرعية بالكشف عن أحكام جميع الوقائع.

يقول السيّد الصدر في مقدّمة رسالته العملية: إنّه اعتمد في استنباط فتاواها علىٰ «الكتاب والسُنّة النبوية الشريفة، بامتدادها المتمثّل في سُنّة الأئمّة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم أحد الثقلين اللذين أمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالتمسّك بهما، ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوىٰ علىٰ غير هذين المصدرين.

أمّا القياس والاستحسان ونحوهما، فلا نرىٰ مسوّغاً شرعيّاً للاعتماد عليها؛ تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا ما يسمّىٰ بالدليل العقلي، الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّـه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّنا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته علىٰ الدليل العقلي بهذا المعنىٰ، بل كلّ مايثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سُـنّة.

وأمّا ما يسمّىٰ بالإجماع، فهو ليس مصدراً إلىٰ جانب الكتاب والسُـنّة، ولا يعتمد عليه إلّا من أجلِ كونه وسيلة إثبات للسُـنّة في بعض الحالات»[١].

وأمّا النقطة الثانية:

فالكلام فيها علىٰ القاعدتين اللتين ذكروهما لاستكشاف الحكم الشرعي عقلاً بنحو العلم واليقين، لبيان وجود الأدلّة علىٰ ما ثبت بهما من أحكام.

القاعدة الأُولىٰ:

وهي: الملازمة العقلية بين إدراك العقل العملي لحسن الأفعال أو قبحها من جهة، وبين حكم الشارع بوجوب تلك الأفعال أو حرمتها من

---

(١) الفتاوىٰ الواضحة، الشهيد الصدر، ص ١٥.

جهة أُخرىٰ.

ومن الواضح جدّاً: أنّ الأحكام التي اكتشفوها من طريق الملازمة المذكورة، كوجوب العدل وحرمة الظلم، وغيرهما ممّا تقدّم ذِكره، كلّها منصوص عليها في الآيات والروايات.

وأمّا القاعدة الثانية:

وهي: الملازمة العقلية بين إدراك حكم ثابت بدليل شرعي، وبين حكم شرعي آخر يستكشف من طريق تلك الملازمة، فسوف نستعرض باختصار أهمّ ما ذكروه من مصاديق هذه القاعدة، وهي:

أوّلاً: قاعدة الملازمة بين أمر الشارع بشيءٍ ونهيه عن ضدّه

والمراد بالضدّ في مصطلح الأُصوليّين: «مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً»(١)، فيشمل كلّاً من الضدّ والنقيض في مصطلح المناطقة.

ومثال ذلك: الأمر بالصلاة، المستلزم للنهي عن فعل ضدّها، كالأكل، والمستلزم للنهي عن نقيضها وهو: تركها وعدم الإتيان بها.

والملاحظ:

أنّ هذه القاعدة غير ثابتة لديهم؛ فإنّ عمدة ما استدلّ به علىٰ هذه

---

(١) كفاية الأُصول، الآخوند الخراساني، ص ١٢٩.

الملازمة مسلكان:

أوّلهما: مسلك مقدّميّة ترك الضدّ لفعلِ ضدّه.

والثاني: مسلك التلازم، وأنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر.

وخلاصة مسلك المقدّميّة: دعوىٰ أنَّ ترك الضدّ الخاص مقدّمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدّم يكون ترك الأكل مقدّمةً لفعل الصلاة، ومقدمة الواجب واجبة، فيجب ترك الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل، حرم تركه، أي: حرم تركُ تركِ الأكل؛ لأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العام، وإذا حرم تركُ تركِ الأكل، فهذا معناه: حرمة فعله؛ لأنَّ نفي النفي إثبات، فيكون الضد الخاص منهيّاً عنه.

فقد ابتنىٰ النهي عن الضدّ الخاص على ثبوت النهي عن الضدّ العام[١].

وخلاصة مسلك التلازم: أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمه الآخر، والمفروض أنَّ فعل الضدّ الخاص يلازم ترك المأمور به (أي: الضد العام)، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها، وعندهم: أنَّ الضد العام محرّمٌ منهيٌّ عنه ـ وهو ترك الصلاة

---

(١) أصول الفقه ٢/٣٠٠ ـ ٣٠١.

في المثال ـ فيلزم على هذا أن يحرم الضدّ الخاص، وهو: الأكـل فـي المثال، فابتنىٰ النهي عن الضدِّ الخاص بمقتضىٰ هـذا المسـلك عـلى ثبوت النهي عن الضدّ العام.(١)

بطلان هذين المسلكين

وقد أبطل العلماء كِلا هذين المسلكين، ومن أدلّتهم على ذلك:

أوّلاً: دليل الآخوند الخراساني:

«إنّ توهّم توقّف الشيء علىٰ تركِ ضـدّه، ليس إلّا من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين، وقضيّتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات: أنّ عدم المانع من المقدّمات.

وهـو توهّـم فاسـد؛ وذلك لأنّ المعانـدة والمنافـرة بين الشيئين لا تقتضـي إلّا عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، مـن دون أن يكون في البين مايقتضـي تقدّم أحدهما علىٰ الآخـر.

فكما أنّ قضية المنافاة بـين المـتناقضين لا تـقتضي تـقدّم ارتـفاع

---

(١) المصدر السابق ٢٩٩/٢.

أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادَّين، كيف ولو اقتضىٰ التضادّ توقّف وجود الشيء علىٰ عدم ضدّه، توقّف الشيء علىٰ عدم مانعهِ، لاقتضىٰ توقّفَ عدمِ الضدِّ علىٰ وجود الشيء، توقّف عدم الشيء علىٰ مانعهِ، بداهة ثبوت المانعيّة في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح...

وأمّا من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وعدم خلوّ الواقعة من الحكم، فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضدّ من هذه الجهة أيضاً، بل علىٰ ما هو عليه، لولا الابتلاء بالمضادّة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي»(١).

ثانياً: دليل الشيخ المظفّر ﷺ:

وقد بدأ ردّه لهذه القاعدة، بأن أبطل دلالة الأمر بشيءٍ على النهي عن ضدّه العام (نقيضه) فقال: إنَّ النهي «هو الزّجر والردع عمّا تعلّق به، وفسّره المتقدّمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنّهم فرضوه كأنّ ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم على ذلك

---

(١) كفاية الأُصول، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

فقال: إنَّ طلب الترك محال، فلابدّ أن يكون المطلوب: الكفّ، وهكذا تنازعوا في أنَّ المطلوب بالنهي الترك أو الكفّ.

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك ـ كما ظنوا ـ لما كان معنى لنزاعهم في الضدّ العام؛ فانّ النهي عنه معناه ـ على حسب ظنّهم ـ: طلب تركِ تركِ المأمور به، ولمّا كان نفي النفي إثباتاً، فيرجع معنى النهي عن الضدّ العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم: (الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام) تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة أخرى عن القول: (بأن الأمر بالشيء يقتضي نفسه)، وما أشدَّ سخف مثل هذا البحث.[1]

وبعد أن نقل المظفّر ﷺ اتّفاقهم على القول بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام، واختلافهم في أنه يقتضيه بنحو العينيّة أو الجزئية أو اللزوم البيّن بالمعنىٰ الأخص، قال:

«**والحق**: أنّه لا يقتضيه بأيّ نحوٍ من أنحاء الاقتضاء، أي: أنّه ليس هناك نهيٌ مولوي عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل، على وجه يكون هناك نهي مولوي وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: أنَّ الوجوب ـ سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر، أو لازماً عقليّاً لها، كما هو الحق ـ ليس معنىً مركباً، بل هو معنىً بسيط وجدانيّ،

---

(١) أصول الفقه ٢/٢٥٩.

هو: لزوم الفعل، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه.

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً، بل هو منع عقليّ تَبَعيّ، من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب، وسرُّ ذلك واضحٌ؛ فإنَّ نفس الأمر بالشيء على وجهِ الوجوب كافٍ في الزّجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء»[١].

وبعد أن أثبت المظفر قدّس سرّه: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العام (نقيضه) قال: «إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاص يبتني ويتفرّع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام.

ولمّا ثبت ـ حسب ما تقدّم ـ أنّه لا نهي مولويّ عن الضدّ العام، فبالطريق الأولى نقول: إنّه لا نهي مولوي عن الضدّ الخاص؛ لما قلنا من ابتنائه وتفرعه عليه.

وعلى هذا، فالحق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه مطلقاً سواءٌ كان عامّاً أو خاصّاً»[٢].

---

(١) أصول الفقه ٢/٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) أصول الفقه ٢/٢٩٩.

ثالثاً: عدم دلالة الأمر الشرعي بالشيء على حرمة ضدّه

كان ما تقدّم ردّاً على القول بحكم العقل بالملازمة، وأمّا ما يستفاد من الدليل الشرعي، أي: دليل الأمر بالشيء، فإنّه كذلك لا دلالة فيه علىٰ حرمة ضدّه كما حقّقه العلماء، من أنّه لا يدلّ عليه لا بالمطابقة ولا بالتضمّن ولا بالالتزام(١).

قال صاحب **الحدائق** رحمه الله: وأمّا «استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ، فلم نقف له في الأخبار علىٰ أثر، مع أنّ الحكم في ذلك ممّا تعمّ به البلوىٰ، وقد حقّقنا... أنّ التمسّك بالبراءة الأصلية [أي: العقلية] في ما تعمّ به البلوىٰ من الأحكام بعد تتبّع الأدلّة وعدم الوقوف علىٰ ذلك فيها، حجّة واضحة، ولو كان الأمر كما ذكروا، لورد عنهم عليهم السلام النهي عن أضداد الواجبات من حيث هي كذلك... والتالي باطل، علىٰ أنّه لا يخفىٰ ما في القول بذلك من الحرج المنفي بالآية والرواية، كما صرّح به شيخنا الشهيد الثاني، فيكون داخلاً في باب: اسكتوا عمّا سكت الله عنه»(٢).

وقال المحقّق الأصفهاني: إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه «يصعب الالتزام به؛ إذ اللازم منه بطلان جميع العبادات الصادرة

---

(١) كفاية الأُصول، ص ١٣٣، أُصول الفقه ٢/٢٩٦.

(٢) الحدائق الناضرة، البحراني، يوسف ١/٥٩ ـ ٦٠.

من المديون بفلس واحد لغريم مُطالبٍ، فلا يصحّ حجّه وصلاته واعتكافه، وغير ذلك من العبادات التي تضادّ الأداء، وقلَّ مَن يسلم منه أو من نظائره، وهذا مخالف لضرورة الفقه، بل الدين، كما قال بعض الأساطين»(١).

ونقل صاحب **الحدائق** عن الشهيد الثاني قوله بهذا الشأن: لو كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، «لم يتحقّق السفر إلّا لأوحديّ الناس؛ لمصادمته ـ غالباً ـ لتحصيل العلوم الواجبة، وقلّما ينفكّ الإنسان عن شغل الذمّة بشيءٍ من الواجبات الفوريّة، مع أنّه علىٰ ذلك التقدير موجب لبطلان الصلاة الموسّعة في غير آخر وقتها، ولبطلان النوافل اليومية وغيرها»(٢).

ثانياً: قاعدة الملازمة العقلية بين إيجاب شيءٍ شرعاً وبين إيجاب مقدّمته شرعاً

ولابدّ من الإشارة أوّلاً إلىٰ أنّ مقدّمة الواجب علىٰ نحوين:

أوّلهما: المقدّمة الشرعية، كمقدّمية الوضوء للصلاة، وهذا النحو

---

(١) وقاية الأذهان، الأصفهاني، محمّد رضا، ص ٢٩٧، وأشار في الهامش إلىٰ أنّ بعض الأساطين هو: الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء.

(٢) الحدائق الناضرة ١/٥٩ ـ ٦٠.

من المقدّمة مرتبط بالشارع المقدّس، فهو الذي يبيّنه من خلال إيجابه، ولولا ذلك لم يتمكّن العقل من إدراكه ليحكم بوجوبه.

والنحو الثاني: المقدّمة العقلية، وهي التي يتوقّف عليها تحقّق الواجب تكويناً، كالسفر بالنسبة لأداء مشاعر الحجّ، وهذه المقدّمة هي محلّ البحث.

وقد تعدّدت الأقوال في هذه المسألة حتّىٰ تجاوزت العشرة، وقد أورد العلّامة المظفّر عناوين العشرة المهمّة منها، وانتهىٰ إلىٰ القول بأنّ **الحقّ هو عدم وجوب مقدّمة الواجب العقلية**، «كما عليه جماعة من المحقّقين المتأخّرين... وذلك لأنّه إذا كان الأمر بذي المقدّمة داعياً للمكلّف إلىٰ الإتيان بالمأمور به، فإنّ دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلىٰ الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به تحصيلاً له.

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلّف لا تبقىٰ حاجة إلىٰ داعٍ آخر من قبل المولىٰ، مع علم المولىٰ ـ حسب الفرض ـ بوجود هذا الداعي؛ لأنّ الأمر المولويّ ـ سواء كان نفسيّاً أم غيريّاً ـ إنّما يجعله المولىٰ لغرضِ تحريكِ المكلّف نحو فعلِ المأمور به؛ إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعيَ، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي

الثاني من المولىٰ؛ لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل»[١].

وأشار في حاشية البحث إلىٰ أنّ أوّل من تنبّه إلىٰ ذلك وبرهن عليه، هو أُستاذه الأصفهاني، وعاضده عليه كلّ من السيّدين الخوئي والحكيم.

قال المحقّق الأصفهاني: «إنّ العقل يذعن بأنّ ذا المقدّمة ـ المفروض استحقاق العقاب علىٰ تركه لجعل الداعي نحوه ـ لا يوجد إلّا بإيجاد مقدّمته، فلا محالة تنقدح الإرادة في نفس المنقاد للبعث النفسي، ولا حاجة إلىٰ جعل داعٍ آخر إلىٰ المقدّمة بنفسها»[٢].

وقال المحقّق الخوئي: «لا دليل علىٰ وجوب المقدّمة وجوباً مولويّاً شرعياً؛ حيث إنّ العقل بعد أن رأىٰ توقّف الواجب علىٰ مقدّمته، ورأىٰ أنّ المكلّف لا يستطيع امتثال الواجب النفسي إلّا بعد الإتيان بها، فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة توصّلاً إلىٰ الإتيان بالواجب، ومع هذا لو أمرالشارع بها فلا محالة يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بذلك؛ لاستحالة كونه مولويّاً»[٣].

وقال السيّد الحكيم: «أمّا صحّة البعث مولويّاً إلىٰ المقدّمة زائداً

---

(١) أُصول الفقه ٢/٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الأصفهاني، محمّد حسين ٢/١٧١.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه، الفيّاض ٢/٤٣٨.

على البعث إلىٰ ذيها، فيدفعها أنّ البعث إلىٰ ذيها كافٍ في البعث إليها في نظر العقل، فيكون البعث إليها لغواً»(١).

وقد أنهىٰ الشيخ المظفّر ﵀ بحثه عن مقدّمة الواجب بقوله: «إنّه لا وجوبَ غيريَّ [مقدّمي] أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط، فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلىٰ النفسي والغيري، فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأُصولية»(٢).

ثالثاً: مسألة اجتماع الأمر والنهي.

والمقصود بالاجتماع هنا: «الالتقاء الاتّفاقي بين المأمور به والمنهيّ عنه في شيء واحد... كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب)... المفروض فيه: أنّه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهيّ عنه، لكن قد يتّفق للمكلّف صدفةً أن يجمع بينهما، بأن يصلّي في مكان مغصوب... فيكون هذا الفعل الواحد داخلاً في ما هو مأمور به من جهة، فيقتضي أن يكون المكلّف مطيعاً للأمر ممتثلاً، وداخلاً في ما هومنهيّ عنه من جهة أُخرىٰ،

---

(١) حقائق الأُصول، الحكيم، محسن ٢٩٦/١.

(٢) أُصول الفقه ٢٩٣/٢.

فيقتضي أن يكون المكلّف عاصياً بـه مخالفاً»[١].

وقد اضطرّ القائلون بالجواز إلىٰ الخوض في بحوث لفظية دقيقة بعيدة عن الفهم العرفي، كالقول بأنّ متعلَّق الحكم هو العنوان لا المعنون، أو أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، كلّ ذلك من أجل أن ينتهوا إلىٰ تصحيح صلاة المكلّف في المغصوب، وإن كانت له مندوحة من إتيانها فيه؛ لتمكّنه من الصلاة في غير المغصوب!

وكلّ هذا الجهد سببه توهّم وجود وقائع لا كاشف لها من الأدلّة الشرعية، وهو توهّم ليس له واقع.

ويلاحظ:

أنّهم انطلقوا في المثال المذكور من افتراض أنّ الشارع قد أصدر حكمين، أوّلهما: إيجاب الصلاة، وثانيهما: تحريم الغصب، فاجتمعا صدفة في الصلاة في المغصوب، فأخذوا يبحثون عن صحّة الصلاة في هذا الفرض أو عدم صحّتها.

هذا مع وجود بعض الأدلّة الشرعيّة التي تبيّن حكم هذه المسألة، وهي:

١ـ ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لكميل بن زياد النخعي من قوله: «وانظر في ما تصلّي، وعلىٰ ما تصلّي، إن لم يكن من وجهه

---

(١) أصول الفقه ٢/٣١٤ـ٣١٥.

وحلّه، فلا قبول»[١].

٢ـ ما جاء في المكاتبة عن صاحب الزمان ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف ـ «قال: لا يحلُّ لأحدٍ أن يتصرَّف في مالِ غيره بغير إذنه»[٢].

وهو دالٌّ علىٰ حرمة التصرّف الغصبي مطلقاً، حتّىٰ لو كان ذلك التصرّف بعنوانه الأوّلي عبادة واجبة؛ ومع اتّصاف الصلاة في المغصوب بعدم الحلّيّة، وكونها مبغوضة للمولىٰ، كيف يمكن التقرّب بها إليه، لتتّصف بالقبول والصحّة؟!

٣ـ ما جاء في **عوالي اللآلي**: «سأله بعض أصحابه، فقال: يا بن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، ما حال شيعتكم في ما خصّكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم؟

فقال عليه السلام: ما أنصفناهم إن واخذناهم، ولا أحببناهم إذا عاقبناهم، بل نبيح لهم المساكن لتصحّ عباداتهم»[٣].

ودلالته واضحة علىٰ عدم صحّة العبادة مع عدم إباحة المكان.

---

(١) تحف العقول، الحرّاني، ص ١٧٤، بشارة المصطفىٰ، الطبري، محمّد بن علي، ص ٢٨، وسائل الشيعة، الحرّ العاملي ١١٩/٥ الحديث ٦٠٨٨.

(٢) وسائل الشيعة ٣٨٦/٢٥ الحديث ٣٢١٩٠.

(٣) عوالي اللآلي، الأحسائي ٥/٤ الحديث ٢، مستدرك وسائل الشيعة، النوري ٣٠٣/٧ الحديث ٣.

وعليه: فتصحيح الصلاة في المغصوب بناءً علىٰ إمكان اجتماع الأمر والنهي عقلاً منافٍ للأدلّة المتقدّمة، وأمّا القول بعدم صحّتها، فإنّه ليس متوقّفاً علىٰ الاستناد إلىٰ قاعدة عدم إمكان الاجتماع عقلاً؛ ذلك أنّ مسوّغ اللجوء إلىٰ هذه القاعدة هو عدم وجود الدليل الشرعي، وهو موجود بالأدلّة المذكورة.

رابعاً: مسألة الملازمة بين النهي والفساد

والبحث فيها عن أنّ العقل هل يدرك وجود ملازمة بين نهي الشارع عن شيءٍ، وبين حكم الشارع نفسه بفساد ذلك الشيء إذا ارتكبه المكلّف، أم لا؟

والشيء المنهيّ عنه، قد يكون عبادة كالنهي عن صوم العيدين، وقد يكون معاملة، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، والنهي عن بيع الخمر والميتة والعبد الآبق.

والمراد بالفساد: ما يقابل الصحّة، «والصحّة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل [هي] فيهما بمعنىً واحدٍ، وهو التماميّة»[1]، أي: مطابقة كلٍّ منهما لِما هو معتبر فيها من الأجزاء والشرائط، ومعنىٰ فسادهما عدم المطابقة المذكورة.

---

(١) كفاية الأُصول، ص ١٨٢.

ولازم فساد العبادة: عدم سقوط الأمر بها وعدم سقوط الأداء والقضاء، ولازم فساد المعاملة: عدم ترتّب أثرها عليها، كالنقل والانتقال في عقد البيع[١].

أمّا في ما يتعلّق بالنهي عن العبادة، فقد ذهبوا إلىٰ أنّ العقل يدرك ثبوت الملازمة المذكورة، واتّخذوا من ذلك قاعدة للحكم بفساد العبادة المنهيّ عنها إذا أتىٰ بها المكلّف.

وأمّا في ما يتعلّق بالنهي عن المعاملة، فقد أكّدوا «أنّ استناد الفساد إلىٰ النهي إنمّا يصحّ أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً، حتّىٰ شرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنّه ليس في البين إلّا المبغوضيّة الصرفة المستفادة من النهي، وحينئذٍ يقع البحث في أنّ هذه المبغوضيّة هل تنافي صحّة المعاملة أو لا تنافيها؟

وأمّا إذا كان النهي دالّاً علىٰ اعتبار شيء في المتعاقدين، أو العوضين، أو العقد، مثلُ النهي عن بيع السّفيه والمجنون والصغير، الدالّ علىٰ اعتبار العقل والبلوغ في البايع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها، الدالّ علىٰ اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرّف به، وكالنهي عن العقد بغير العربية ـ مثلاً ـ الدالّ علىٰ اعتبارها في العقد، فإنّ النهي في كلِّ ذلك لا شكَّ في كونه دالّاً علىٰ فساد

(١) أُصول الفقه ٣٤٨/٢ ـ ٣٤٩.

المعاملة؛ لأنّ هذا النهي في الحقيقة يرجع إلىٰ... الإرشاد إلىٰ اعتبار شيء في المعاملة، وقد تقدّم أنّ هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحّة المعاملة»(١).

وقد اختلفت الأقوال في هذه المسألة، وفرّق المتأخّرون من العلماء بين النهي عن المعاملة بمعنىٰ السبب، أي: العقد الإنشائي، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وبين النهي بمعنىٰ المسبَّب، كالنهي عن بيع الخمر والعبد الآبق، وذهبوا إلىٰ أنّ النهي عن المعاملة بمعنىٰ السبب لا يلازم فسادها، وأنّ النهي عن المسبَّب يلازم الفساد.

ويلاحظ:

أنّ الجواب عن هذه المسألة لا يتوقّف علىٰ القول بثبوت الملازمة العقلية بين النهي والفساد، أو عدم ثبوتها، بل يمكن معرفته اعتماداً علىٰ فهم مُفاد الأدلّة الشرعية، ومن أجل ذلك عدَّ بعض العلماء هذه المسألة من مباحث الألفاظ.

قال الآخوند الخراساني: «لا يخفىٰ أنّ عدَّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنّما هو من أجل أنّه في الأقوال قولٌ بدلالته [أي النهي] علىٰ الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة»(٢).

---

(١) أُصول الفقه ٢/٣٥٥ـ٣٥٦.

(٢) كفاية الأُصول، ص ١٨٠.

وقال المحقّق الأصفهاني: «لا يبعد دلالة النهي عليه [أي الفساد] باللزوم بالمعنىٰ الأخصّ؛ فتكون دلالته لفظيّة، ويؤيّده فهم العرف، ولذا ترىٰ الفقهاء يستدلّون في أبواب الفقه علىٰ الفساد بالنهي، ولعلّ القائل بدلالته عليه شرعاً ينظر بطرف خفيّ إلىٰ هذه السيرة»(١).

وقال الشيخ المظفّر: «قد يدّعي بعضهم أنّ هذه الملازمة ـ علىٰ تقدير ثبوتها ـ من نوع الملازمات البيّنة بالمعنىٰ الأخصّ، وحينئذٍ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقة علىٰ النهي، دالاًّ بالدلالة الالتزامية علىٰ فساد المنهيّ عنه، فيصحّ أن يراد من الدلالة ما هو أعمّ من الدلالة اللفظية والعقليـة»(٢).

والذي يبدو لي: أنّه لا شكّ في دلالة صيغة النهي علىٰ الحرمة التكليفية، واستحقاق المكلّف العقاب إذا ارتكب المنهيّ عنه، وأمّا الدلالة علىٰ الفساد فليست مستفادة من صيغة النهي، وإنّما تستفاد من أدلّة شرعية أُخرىٰ، ولذا يختلف حكم هذه المسألة باختلاف الموارد.

فدلالة النهي عن العبادة علىٰ فسادها، تستفاد من علمنا بأنّ الشارع قد اشترط في صحّة العبادة أن يؤتىٰ بها بقصد القربة، وهو لا يتأتّىٰ مع النهي عنها، الكاشف عن حرمتها ومبغوضيّتها للشارع؛ إذ لا يُعقل

---

(١) وقاية الأذهان، ص ٤٠٤.

(٢) أُصول الفقه ٣٤٧/٢.

التقرّب إلىٰ المولىٰ بما هو مبغوض له، ولا يطاع الله من حيث يعصىٰ.

وأمّا النهي عن المعاملة، فإنّه لا يدلّ علىٰ فسادها، إلّا إذا كان دالّاً علىٰ اعتبار شيء في العقد أو المتعاقدين أو العوضين، كما تقدّم ذِكره، ومرجع ذلك إلىٰ فقد العقد لبعض الشروط المعتبرة في صحّته شرعاً.

وأمّا إذا كانت المعاملة مستوفية للشرائط وتعلّق النهي بإيقاعها في حالٍ معيّنة، كالنهي عن البيع وقت النداء، فإنّه لا دلالة لصيغة النهي علىٰ بطلان المعاملة وعدم نفوذها؛ قال الآخوند: «إنّ النهي الدالّ علىٰ حرمتها لا يقتضي الفساد؛ لعدم الملازمة فيها ـ لغة ولا عرفاً ـ بين حرمتها وفسادها أصلاً»[١].

فصيغة النهي عن إيقاع البيع وقت النداء، لا تدلّ علىٰ أكثر من الحرمة التكليفية والمبغوضيّة، «ولم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضيّة العقد والتسبّب به، وبين إمضاء الشارع له، بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها، كحرمة الظهار، التي لم تنافِ ترتّب الأثر عليه من الفراق»[٢].

وقد جرىٰ المحدّث البحراني ﵀ علىٰ هذه الطريقة. فعالج هذه المسألة في ضوء ما تقتضيه الأدلّة الشرعية، وممّا قال بهذا الشأن: «إنّ

---

(١) كفاية الأُصول، ص ١٨٧.

(٢) أُصول الفقه ٢/٣٥٤ـ٣٥٥.

القاعدة التي بنوا عليها الكلام في المقام من أنّ النهي في غير العبادات لا يقتضي الفساد وإن اشتهرت وتكرّرت في كلامهم...

إلّا أنّنا نرىٰ كثيراً من عقود المعاملات قد حكموا ببطلانها، من حيث النهي الوارد عنها في الروايات، ومَن تتبّع كتاب البيع وكتاب النكاح عثر علىٰ كثير منها، كبيع الخمر والخنزير والعذرة وبيع الغرر ونحو ذلك...

وما ذكروه من القاعدة المشار إليها، اصطلاح أُصولي لا تساعد عليه الأخبار بحيث يكون أصلاً كلّيّاً وقاعدة مطّردة، بل المفهوم منها كون الأمر كذلك في بعض، وبخلافه في آخر...

ويخطر بالبال، في الجمع بين الأخبار المتصادمة في هذا المجال، أن يقال: إنّ النهي الواقع في الأخبار إن كان باعتبار عدم قابلية المعقود عليه للدخول تحت مقتضىٰ العقد، فإنّه يبطل العقد رأساً، كالأشياء التي ذكرناها؛ فإنّ الظاهر أنّ النهي عنها إنّما وقع من حيث عدم قابليّتها للانتقال إلىٰ ما أُريد نقلها إليه..

وإن كان لا كذلك، بل باعتبار أمر خارج من زمان أو مكان أو قيد خارج، أو نحو ذلك ممّا لا مدخل له في أصل العوضين، فالحكم فيه ماذكروه من صحّة العقد، وإن حصل الإثم باعتبار مخالفة النهي، ومنه: البيع وقت النداء؛ فإنّ النهي عنه وقع من حيث الزمان، فيقال بصحّة

البيع حينئذٍ؛ لعدم تعلّق النهي بذاتِ شيء من العوضين باعتبار عدم قابليّته للعوضيّة، وإنّما وقع باعتبار أمر خارج عن ذلك، وإن أَثِم باعتبار إيقاعه في ذلك الزمان المنهيّ عن الإيقاع فيه»(١).

خامساً: مسألة الإجزاء.

ويقع البحث في هذه المسألة عن أنّه هل توجد ملازمة عقلية بين إتيان المكلّف بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين حكم الشارع بإجزاءِ ما أتىٰ به عن المأمور به بالأمر الأوّلي الاختياري، أو الواقعي، أم لا؟ وقد قسّموا البحث في هذه المسألة علىٰ مقامين:

المقام الأوّل:

في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، ولم يتّفق العلماء هنا علىٰ القولِ بالإجزاء عقلاً، فما هو معروف في فتاواهم من القول بالإجزاء، لابدّ أن يكون مردّه إلىٰ ما استفادوه من الأدلّة الشرعية في هذا المقام.

قال الشيخ المظفّر رحمه الله: «لا شكّ في أنّ هذه الأوامر الاضطرارية أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأوّلية... وإذا امتثلها

---

(١) الحدائق الناضرة ١٠/١٧٦ ـ ١٧٧.

المكلّف أدّىٰ ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية، ورجع المكلّف إلىٰ حالته الأُولىٰ من التمكّن من أداءِ ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار، فهل يُجزؤه ما كان قد أتىٰ به في حال الاضطرار، أو لا يجزؤه، بل لابدّ له من إعادة الفعل في الوقت أداءً... أو إعادته خارج الوقت قضاءً؟

إنّ هذا أمر يصحّ فيه الشكّ والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً.

غير أنّ إطباقهم علىٰ القول بالإجزاء ليس مستنداً إلىٰ دعوىٰ أنّ البديهيّة العقلية تقضي به، لأنّه هنا يمكن تصوّر عدم الإجزاء بلا محذور عقليّ، أعني: يمكننا أن نتصوّر عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري»[1].

وفصّل المحقّق الأصفهاني في هذا المقام في ما يخصّ حكم العقل بالملازمة، فقسّم المكلَّف به اضطراراً إلىٰ ثلاثة أقسام:

أوّلها: أن يكون مشتملاً علىٰ عين مصلحة الواجب الأوّلي.

والثاني: أن يكون مشتملاً علىٰ مصلحة ملزمة، لكنّها من غير نوع

---

(١) أصول الفقه ٢/٢٤٧ ـ ٢٤٨.

المصلحة الموجـودة في الفعل الاختياري.

والثالث: أن يكون مشتملاً على مرتبة نازلة من المصلحة القائمة بالفعل الاختياري.

وذهب إلىٰ أنّ لازم الإتيان بالأوّل الإجزاء، ولازم الإتيان بالثاني عدم الإجزاء، وفرّق في الثالث بين ما أمكن تدارك مصلحة الفعل الاختياري فذهب إلىٰ عدم الإجزاء، وما إذا لم يمكن ذلك فذهب إلىٰ الإجزاء[١].

ويلاحظ عليه: أنَّ معرفة كون المكلّف به اضطراراً، هو هذا القسم أو ذاك من الأقسام المذكورة هو أمر غير مقدور للمكلّف؛ لعدم قدرته على معرفة الملاكات الواقعيّة للأحكام، أو تحديد درجة اشتمالها على المصلحة.

ثمّ قال الأصفهاني: «هذا، وأمّا الحكم بحسب الأدلّة، فهو يختلف باختلاف الموارد... فإنّ إجزاء هذه الأحكام عن الواقعيّات الأوّلية تابع لما يُستفاد من الأدلّة من أمر العذر الذي أخذه الشارع في موضوعاتها، فإن عُلم منها أنّه العذرُ وقت العمل، فلا شكَّ في الإجزاء؛ لأنّ المفروض أنّها بدل عن تلك الأحكام، ولامعنىٰ للجمع بين البدل والمبدل منه... وإن عُلم منها أنّه العذر المستوعب، فلا حكم حتّىٰ يُبحث عن إجزائه، وعلىٰ فرض عدم استفادة أحد الأمرين من الأدلّة،

---

(١) وقاية الأذهان، ص ١٩٨.

وانتهاء النوبة إلىٰ الأصل العملي، فلا شكّ أنّ الأصل عدم تلك الأحكام، فلابُدّ من إحراز تلك الأوامر أوّلاً، ثمّ البحث عن إجزائها»(١).

وقال الشيخ المظفّر ـ بعد أن قرّر أنّ ذهابهم إلىٰ القولِ بالإجزاء غير مستند إلىٰ دعوىٰ أنّ البديهيّة العقلية تقتضي الإجزاء ـ: «لا إشكال في أنّ المأتيَّ به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به في حال الاختيار، والقول بالإجزاء فيه، معناه: كفاية الناقص عن الكامل، مع فرض التمكّن من أداءِ الكامل في الوقت أو خارجه، ولا شكّ في أنّ العقل لا يرىٰ بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة؛ تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه، بل قد يُلزِم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص، ولا يسدُّ مسدَّ الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: (أنّ الإتيان بالناقص، ليس بالنظرة الأُولىٰ ممّا يقتضي عقلاً الإجزاء عن الكامل)، فلابُدّ أن يكون ذهاب الفقهاء إلىٰ الإجزاء لسرٍّ هناك»(٢).

ثمّ إنّه ذكر أربعة أُمور تصلُح كلُّها أو بعضها لتوجيه القول بالإجزاء، وليس منها حكم العقل بالملازمة، بل كلّها مستفاد من فهم النصوص

---

(١) وقاية الأذهان، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢) أُصول الفقه ٢/٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الشـرعية الواردة في التكاليف الاضطرارية.

والحاصـل: أنّ دلالة النصوص علىٰ إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الاختياري، تُغني عن القول بالملازمة العقلية المفيدة للإجزاء، وأمّا القول بأنّ العقل يحكم بعدم الملازمة وعدم الإجزاء، فإنّه منافٍ لماهو مستفاد من الأدلّة الشـرعية.

المقام الثاني:

في إجزاء المأمور به بالأمـر الظاهري، وهو: الأمـر الثابت بالحجج الظاهرية، أي: الأمارات والأُصـول العملية، فإذا أتىٰ المكلّف بالوظيفة وفقاً للحجّة الظاهرية، ثمّ انكشف الواقع بعد ذلك، وتبيّن أنّه غير ما قامت عليه الأمارة أو الأصـل، فهل يجب علىٰ المكلَّف امتثال الأمـر الواقعي أداءً في الوقت وقضاءً خارجـه، أم لا يجب عليه ذلك، ويُجزي ما أتىٰ به علىٰ طبق الأمارة والأصـل، وإن تبيّن خطَأُهـما؟

والرأي السائد لدىٰ العلماء هو: عدم الإجزاء، سواء انكشف خـطأ الأمارة أو الأصـل يقيناً أو بحجّة معتبرة، ولا فرق في ذلك بـين قـيام الحجّة الظاهرية التي انكشف خطَـأُها علىٰ الأحكام أو الموضوعات.

نعم، ذهبوا إلىٰ الإجزاء فـي الأحكـام؛ للإجـماع عـليه، لا لكـونه مقتضىٰ القاعدة العقلية.

هذا كلّه بناءً علىٰ ثبوت الحكم الظاهري، وهو بحاجة إلىٰ إعادة النظر؛ لأنّه في مورد الأمارة يتوقّف علىٰ حجيّة الظنّ، وفي مورد الأصل العملي يتوقّف علىٰ القول بعدم توفّر الأدلّة الشرعيّة علىٰ بعض الأحكام، وكِلا الأمرين محلّ نقاش وردّ.

والحاصل من بحث الملازمات العقلية بنوعيها: أنّ بعضها غير ثابت أصلاً، والثابت منها لا يكشف عن أحكام ليس عليها دليل من الآيات والروايات، بحيث يتوقّف استنباطها علىٰ تلك الملازمات.

كما أنّ الحاصل من بحث الدليل العقلي عموماً:

أوّلاً: أنّ تشريع الأحكام من طريق العقل مستقلّاً عن الأدلّة النقلية من الكتاب والسُنّة محرّم شرعاً.

ثانياً: أنّ اكتشاف الأحكام الشرعية من طريق القياس محرّم أيضاً؛ لأنّه لا يؤدّي إلىٰ العلم بالحكم الشرعي، ولا يفيد أكثر من الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً.

ثالثاً: أنّ اكتشاف الحكم الشرعي من طريق ما هو ثابت من الملازمات العقلية وإن كان جائزاً؛ لاشتراطه بأدائه إلىٰ العلم بالحكم، إلّا أنّه ليس ضرورياً؛ إذ لا يتوقّف عليه الاستنباط بعد توفّر الأدلّة الشرعية الكاشفة عن أحكام جميع الوقائع.

فينبغي صرف الجهد العقلي إلىٰ اكتشاف الأحكام من أدلّتها

الشرعية، ولا حاجة لإنفاق الوقت والجهد في تأسيس قواعد لحلّ مشاكل افتراضية ليس لها وجود في مجال استنباط الأحكام.

بقيت هناك **نقطتان تجدر الإشارة إليهما** في ختام البحث:

النقطة الأُولىٰ: بيان الشريعة لأحكام جميع الوقائع

هذه النقطة تتعلّق بتقريب كيفية وفاء الشريعة بأحكام جميع القضايا، بما فيها القضايا الحادثة بعد عصر التشريع، فقد يقال بصعوبة تصوير ذلك، بدعوىٰ «أنّ النصوص التشريعية من قرآنٍ أو سُنّةٍ هي نصوصٌ متناهية، بينما الحوادث الواقعة والمتوقّعة غير متناهية، فلا سبيل إلىٰ إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلّا عن طريق الرأي»[١].

والجواب عن ذلك: أنّ الشارع المقدّس قد احتاط لهذا الأمر بأن شرّع الأحكام علىٰ نحوين:

أوّلهما: الأحكام الشرعية التي يتعلّق كلّ منها بموضوع خاصّ أو عنوان جزئي، فيختصّ به ولا يتعدّاه إلىٰ غيره، كحرمة الخمر، ووجوب الصلاة.

وثانيهما: الأحكام الشرعية التي يتعلّق كلّ منها بعنوان عامّ أو

---

(١) موسوعة فقه السلف ١/٨٢ ـ ٨٣، وانظر: أعلام الموقّعين، ابن القيّم، ١/٣٣٣.

موضوع كلّي يصلح للانطباق علىٰ أفراد ومصاديق متعدّدة، وهذا النوع من الأحكام هو المصطلح عليه لدىٰ الفقهاء بـ(القواعد الفقهية) التي تحدَّد في ضوئها أحكام الوقائع المستجدّة التي ينطبق عليها العنوان الكلّي أو الموضوع العامّ الذي تعلّق به الحكم الشرعي.

وبتشريع هذا النحو من الأحكام تتمكّن الشريعة من الوفاء بأحكام القضايا المتجدّدة عبر الزمن، بنحو لا يُبقي فراغاً في منطقة التشريع، ولا يترك مجالاً لدعوىٰ ضرورة الاستعانة بالعقل في صياغة الأحكام أو اكتشافها من طريق القياس، وما ينجم عن ذلك من تسرّب القوانين الوضعيّة إلىٰ ساحة التشريع الإلٰهي.

وإلىٰ هذا النوع من الأحكام الكلّيّة أو القواعد الفقهيّة تشير الأحاديث الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، كقول الإمام الصادق عليه السلام: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول، وعليكم أن تفرّعوا»[1]، وقول الإمام الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع»[2].

قال الحرّ العاملي قدس سره: «هذان الحديثان تضمّنا جواز التفريع علىٰ الأُصول المسموعة منهم، وهي: القواعد الكلّيّة المأخوذة عنهم لا

---

(١) السرائر، ابن إدريس، ص ٤٧٧، وسائل الشيعة ٦١/٢٧ الحديث ٣٣٢٠١.

(٢) السرائر، ص ٤٧٧، وسائل الشيعة ٦٢/٢٧ الحديث ٣٣٢٠٢.

علىٰ غيرها، فلا دلالة له [علىٰ] أكثر من العمل بالنصّ العامّ، ولا خلاف فيه بين العقلاء»[١].

وفي **بصائر الدرجات**: «عن موسىٰ بن بكر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يُغمىٰ عليه اليوم أو اليومين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك، كم يقضي ؟

فقال: ألا أُخبرك بما ينتظم هذا وأشباهه ؟ فقال: كلّ ما غلب الله عليه من أمرٍ، فالله أعذر لعبده»[٢].

فالامام عليه السلام لا يكتفي في الجواب ببيان حكم الواقعة الخاصّة، بل يبيّن للسائل القاعدة الفقهيّة التي يعلم بها حكم الأفراد والمصاديق المتعددة التي تنضوي تحتها، ومنها الواقعة مورد السؤال.

وينبغي بهذه المناسبة بيان الفرق بين القاعدة الأصوليّة وبين القاعدة الفقهيّة، وهو: أنَّ القاعدة الأصولية هي التي يستنتج منها جعل الحكم على موضوعه الخاص أو الكلّي في مختلف أبواب الفقه، وأمّا القاعدة الفقهيّة، فإنّها بذاتها جعل للحكم على موضوعه الكلّي، ولا يستنتج منها إلّا تطبيقات ذلك الجعل على أفراده ومصاديقه.

ففرق كبير بين القاعدة الأصولية القائلة: إنّ الرواية المعلومة الصدور

---

(١) الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة، الحرّ العاملي، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) بصائر الدرجات، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

حجّة في إثبات ما تدلّ عليه من الأحكام الشرعيّة، وبين القاعدة الفقهيّة القائلة بوجوب الوفاء بالعقد.

فإنّ القاعدة الأولىٰ يستفاد منها: جعل وجوب السورة تارة، وجعل حرمة العصير العنبي تارة أخرىٰ، وجعل استحباب صلاة الليل تارة ثالثة.

وأمّا القاعدة الثانية، فهي: جعل شرعيّ لوجوب الوفاء بالعقد، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة كعقد البيع والإجارة والمضاربة، تثبت وجوبات متعدّدة للوفاء بتلك العقود مجعولة كلّها بذلك الجعل الواحد.

النقطة الثانية: الموقف في حال عدم وجود دليل شرعي على الحكم

لو افترضنا أنّنا لم نجد في النصوص الشرعية دليلاً يحدّد حكم قضيّة مّا، فلا يسوغ لنا أن نعزو ذلك إلىٰ تفريط الشارع المقدّس في بيان حكم هذه القضيّة، ولا إلىٰ ضياع النصّ الخاصّ بحكمها؛ فقد تقدّم أنّ الشارع قد أكمل الدين وتعهّد بحفظه، والتفسير الصحيح لهذه الحالة هو: ماذكره الشارع نفسه من أنّه وسّع علىٰ المكلّف وتركه مطلق العنان، ولم يُلزمه بفعل أو تركٍ تجاه هذه القضيّة.

وقد ورد بهذا الشأن كثير من الأدلّة في مصادر الفريقين، منها:

١ ـ قول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «الحلال ما أحلّه الله في كتابه، والحرام ما

حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو ممّا عفا عنه»[١].

٢ ـ قول الإمام عليّ عليه السلام: «إنّ الله افترض عليكم فرائض فلا تضيّعوها، وحدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياءَ، ولم يدعها نسياناً، فلا تتكلّفوها»[٢].

٣ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[٣].

٤ ـ «عن عبد الأعلىٰ بن أعين، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: مَن لم يعرف شيئاً، عليه شيء؟ قال: لا»[٤].

٥ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ احتجّ علىٰ الناس بما آتاهم وما عرّفهم»[٥].

---

(١) سُنن الترمذي ٢٢٠/٤ الحديث ١٧٢٦، سُنن ابن ماجة ٧٣/٥ الحديث ٣٣٦٧، سُنن البيهقي ٢٩٧/١٤ الحديث ١٩٩٣٥، المستدرك علىٰ الصحيحين، الحاكم النيسابوري ١٥٨/٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦٠/١٥ الحديث ٢٠٤٥٢، نهج البلاغة، ص ٤٨٧ الحكمة ١٠٥، السّنن الكبرىٰ، البيهقي ٢١/١٠، الحديث ١٩٧٢٥.

(٣) الكافي ١٦٤/١ الحديث ٣، التوحيد، الصدوق، ص ٤١٣ الحديث ٩.

(٤) الكافي ١٦٤/١ الحديث ٢، التوحيد، ص ٤١٢ الحديث ٨.

(٥) التوحيد، ص ٤١٠ الحديث ٢.

٦ـوورد في الحديث الشريف: «ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرامٌ، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته؛ فإنّ الله لم يكن نسيّاً»(١)

فعدم وجود دليل خاصّ أو عامّ يبيّن حكم واقعة مّا، دليل علىٰ أنّ حكمها الإباحة، ولا يدلّ علىٰ نقص في التشريع أو فقدان لبعض أدلّة الأحكام، بنحو يضطرّنا إلىٰ الرجوع إلىٰ العقل واتّخاذه مقنّناً أو كاشفاً عن الأحكام، وعليه ينبغي حصر وظيفة العقل باستنباط الأحكام بالرجوع إلىٰ النصوص الشرعية من آيات الكتاب الكريم، وأحاديث النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) المستدرك على الصحيحين ١٢٧/٣، الحديث ١٩٧٢٤، سنن الدارقطني ١٢٦/٢، الحديث ١٢/٢٠٤١.

البحث الثاني
بطلان حجيّة الظن

مقدّمة

الإسلام دين العلم؛ لأنّ مصدره العليم الحكيم الذي ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[1]، والذي ﴿يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّماوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾[2].

والنصوص الشرعية من الآيات والأحاديث متضافرة علىٰ تأكيد حجيّة العلم، بمعنىٰ: الانكشاف التام لقضيّة من القضايا لدىٰ العقل بدرجة لا يشوبها شكّ، كما أنّها متضافرة علىٰ إبطال حجيّة الانكشاف الناقص من الظنّ، فضلاً عمّا دونه من الشكّ والوهم.

---

(١) سورة الطلاق ٦٥: ١٢.

(٢) سورة التغابن ٦٤: ٤.

ومن شواهد ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[١].

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢].

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٣].

٤ ـ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[٤].

٥ ـ قوله تعالىٰ: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٥].

ومن شواهده من أحاديث النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وأهل بيته المعصومين عليهم السلام:

١ ـ قول النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إيّاكم والظنّ؛ فإنّ الظنّ أكذب

---

(١) سورة الإسراء ١٧: ٣٦.

(٢) سورة النجم ٥٣: ٢٨.

(٣) سورة الأنعام ٦: ١١٦.

(٤) سورة الأنعام ٦: ١٤٨.

(٥) سورة يونس ١٠: ٦٨.

الحديث»[١].

٢ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «مَن شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما، فقد حَبِط عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة»[٢].

وليست الحجّة الواضحة بعد استبعاد الشكّ والظنّ إلّا العلم.

٣ ـ عن زرارة بن أَعْيَن، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟

قال: حقّ الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون، ويكفّوا عمّا لايعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد واللهِ أدّوا إليه حقّه»[٣].

ومن أجل هذه النصوص وكثير غيرها، ذهب العلماء إلى أنّ الظنّ بذاته ليس حجّة في تنجيز الحكم المظنون، ولا في التأمين من التكليف الذي قد اشتغلت به الذمّة يقيناً، ولا في إفراغ ذمّة المكلّف من عُهدته[٤].

---

(١) سُنن أبي داود ٤٥٩/٢ الحديث ٤٩١٧، صحيح البخاري، ص ١٥٣٦ ـ ١٥٣٧ الحديث ٦٠٦٤، ٦٠٦٦، وسائل الشيعة ٥٩/٢٧ الحديث ٣٣١٩٢؛ وفيه: «أكذب الكذب».

(٢) وسائل الشيعة ٤٠/٢٧ الحديث ٣٣١٥٨.

(٣) المحاسن ٣٢٤/١ الحديث ٦٥١.

(٤) بحوث في علم الأُصول، الهاشمي ١٨٥/٤.

إلّا أنّهم عقدوا في مصنّفاتهم الأُصولية بحوثاً لإثبات جعل الحجيّة للظنّ شرعاً أو عقلاً، واتّخاذه أساساً لمعرفة الأحكام الشرعيّة، حتّىٰ عرّف بعضهم الاجتهاد في الاصطلاح بأنّه: «استفراغ الفقيه وُسْعَه في تحصيل الظنّ بحكمٍ شرعي»(١).

فما هي التوجيهات التي قدّموها للعمل بالظنّ، حتّىٰ أصبحنا نتقبّل قولهم: «إنّ المجتهد في عمليّة استنباط الحكم الشرعي يستند إلىٰ مقدّمتين: إحداهما ثابتة بالوجدان، وهي: هذا ما أدّىٰ إليه ظنّي، والأُخرىٰ ثابتة بالبرهان، وهي: كلّ ما أدّىٰ إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي»(٢)، دون أن تثير فينا هذه العبارة أيّ استغراب، على الرغم من صراحتها في تبعيّة أحكام الشارع المقدّس لظنون المجتهدين؟!

توجيهات القول بحجيّة الظنّ

لقد طرح العلماء ـ قدماءَ ومتأخّرين ـ للإجابة عن هذا التساؤل وإثبات حجيّة الظنّ، عدّة توجيهات، نستعرضها في ما يلي:

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، زين الدين، ص ٣٢٧.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، ص ١٢٧، فرائد الأُصول، الأنصاري ١٢/٢ ـ ١٣

التوجيه الأوّل:

أنّ المراد بـ(العلم) الذي هو حجّة شرعاً هو: المعنىٰ الشامل للظنّ، وأنّ استعمال لفظة (العلم) بهذا المعنىٰ شائع في استعمال أهل اللغة، وفي الأحكام الشرعية.

وقد ذكر هذا التوجيه صاحب **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، دفعاً للإشكال الذي أورد علىٰ تعريفه للفقه في الاصطلاح بأنّه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعيّة عن أدلّتها التفصيلية»[(١)]؛ إذ قال: «وقد أورد علىٰ هذا الحدّ... أنّ الفقه أكثره من باب الظنّ؛ لابتنائه غالباً علىٰ ما هو ظنّي الدلالة أو السند، فكيف أُطلق عليه العلم؟»[(٢)].

وأجاب عنه بأن: «يُحمل العلم علىٰ معناه الأعمّ، أعني: ترجيح أحد الطرفين، وإن لم يمنع من النقيض، وحينئذٍ فيتناول الظنّ، وهذا المعنىٰ شائع في الاستعمال، سيّما في الأحكام الشرعيّة»[(٣)].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ حمل لفظ (العلم) علىٰ الأعمّ منه ومن الظنّ، لا دليل عليه من اللغة ولا من الاستعمال؛ إذ لم يرد في معاجم اللغة أيُّ إشارة إلىٰ أنّ

---

(١) معالم الدين، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

لفظ (العلم) موضـوع للأعـمّ من العلم والظنّ بنحو الاشتراك اللفظي، والاستعمال إنّما يكون في المعاني التي وضعت لها الألفاظ، من أجل ذلك لا نجد العرف أو الشارع يستعمل لفظ العلم في الظن حتّى مجازاً.

نعم، قد يستعمل لفظ (الظنّ) خاصّة في (العلم) استعمالاً مـجازيّاً بجامع الانكشاف في كلٍّ، مع وجـود القـرينة المـصحِّحة، وأمّا لفـظ (العلم)، فإنّه لا يستعمل في (الظنّ) حتّىٰ مجازاً، ولا في الأعمّ منهما، ولذلك لا نجد شاهداً علىٰ هذه الدعوىٰ مـن اسـتعمالات العُـرف أو الشارع، بل الواقع خلاف ذلك؛ إذ كـثيراً مـا يسـتعمل الشـارع كـلمة (العلم) مقابل الظنّ في سياق واحد، نحو قوله تعالىٰ: ﴿**قُلْ هَلْ عِندَكُم مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ**﴾ الأمـر الذي يؤكّد تغايرهما في المعنىٰ.

ثانياً: أنّ الأدلّة الشرعية من الكـتاب والسُـنّة قـد اسـتعملت لفـظ (الظنّ) في معناه المقابل للعلم، ونهت عن اتّباعه مـطلقاً، ولـم تـجوّز الرجوع إليه في تحديد الأحكام الشرعية، فإذا كان لفظ (العلم) الذي هو حجّة بذاته، شاملاً للظنّ ودالّاً علىٰ حجّيّته، فمعنىٰ ذلك: أنّ الشارع المقدّس قد أثبت الحجيّة للظنّ ونفاها عنه في الوقت نـفسـه، وهـذا تهافت يستحيل صـدوره عن الحكيم.

التوجيه الثاني :

أنّ المراد بالظنّ الذي نَهَتْ النصوص الشرعية عن العمل به وسلبتْ الحجيّة عنه، هو: **الوهم**، أي: الانكشاف الضئيل، وليس المراد به الانكشاف الناقص، وإن كان راجحاً.

وقد طرح هذا التوجيه صاحب **وصول الأخيار** بقوله: «وأمّا ما جاء في القرآن من النهي عن اتّباع الظنّ، فالمراد به: الوهم؛ لأنّه يطلق عليه اسم الظنّ لغة، إمّا حقيقةً وإمّا مجازاً»(١).

الردّ على التوجيه الثاني :

المعروف أنّ لفظ (الظنّ) قد يستعمل أحياناً بمعنىٰ (العلم)؛ استعمالاً مجازياً بجامع الانكشاف في كلّ، مع وجود القرينة المصحّحة حاليّةً أو مقاليّة، قال ابن منظور: «وقد يجيء الظنّ بمعنىٰ العلم، وفي حديث أُسيد بن حُضير: وظننّا أن لم يَجُدْ عليهما. أي: عَلمنا.

وفي حديث عبيدة: قال أنس: سألته عن قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(٢)، فأشار بيده، فظننت ما قال. أي: علمتُ»(٣).

---

(١) وصول الأخيار إلىٰ أُصول الأخبار، العاملي، حسين بن عبد الصمد، ص ١٧٤.

(٢) سورة النساء ٤: ٤٣، سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) لسان العرب، ابن منظور ١٣/٢٧٢ مادّة «ظنن».

وفي القرآن الكريم: ﴿وَظَنُّوا أَن لَا مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾[١].

وأمّا استعمال الظنّ بمعنىٰ: (الوهم) فهي دعوىً جديدة، يردّها:

أوّلاً: أنّ استعمال كلمة (الظنّ) في الوهم بمعناه اللغوي ـ لو سلّمناه ـ ليس نافعاً لصاحب التوجيه؛ لأنّ معنىٰ (الوهم) لغةً هو: الظنّ أو الخطأ، لا الانكشاف الضئيل، قال ابن منظور «يقال: وهِمتُ في كذا وكذا، أي: غَلِطتُ... وتوهَّمتُ، أي: ظننتُ»[٢]، وقال الجوهري: «وَهِمَ في الحساب: غَلِط فيه وسَها... وتوهّم، أي: ظنَّ»[٣].

وثانياً: لو ادّعي أنّها مستعملة في الوهم بمعناه المنطقي الذي هو الانكشاف الضئيل، فهو مردود بأنَّ هذا معنىً اصطلاحيٌّ للمناطقة حادث بعد زمن النصوص الشرعية، فلا يمكن حملها عليه.

التوجيه الثالث:

دعوىٰ التخصّص، وأنّ الأدلّة الشرعية من الآيات والأحاديث النافية لحجيّة الظنّ، ناظرة إلىٰ المجال العقائدي فقط، وليست شاملة للأحكام الشرعية، فهذه خارجة تخصّصاً.

---

(١) سورة التوبة ٩: ١١٨.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، مادة (وهم).

(٣) مختار الصحاح، الجوهري، مادّة «وهم».

ومن القائلين بذلك: صاحب **وصول الأخيار**؛ قال: «وأمّا الشرع، فلايخفىٰ فيه وجوب العمل بالظنّ الغالب في أكثر موارده... وأمّا ما جاء في القرآن من النهي عن اتّباع الظنّ، فالمراد به... ما الغرض فيه العلم من العقائد، كما هو الظاهر؛لأنّ الآيات وردت في حقّ الكفّار»(١).

ومنهم: الآمدي؛ قال: «إنّ المعتبر في الأُصول: القطع واليقين... بخلاف الفروع ؛فإنّها مبنيّةٌ علىٰ الظنون»(٢).

ومن المعاصرين: الدكتور السباعي؛ فقد ذكر أنّ القول بعدم حجيّة الظنّ ثابت« في أُصول الدين وقواعده العامّة، أمّا في فروع الدين وجزئيّاته فالعمل بالظنّ واجب، ولا سبيل إليها إلّا بالظنّ غالباً»(٣).

وقال الشهيد الصدر ﷺ: «إنّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾ مدلوله المطابقي إنّما هو: بيان صغرىٰ أنّ الظنّ لا يغني في التوصّل إلىٰ لبّ الحقّ والواقع؛ لأنّه يخطئ... فإذا ضمّ إليها كبرىٰ أنّ المطلوب هو التوصّل إلىٰ لبّ الحقّ والواقع، انتج المطلوب، إلّا أنّ هذه الكبرىٰ إنّما تكون واضحة في باب أُصول الدين... ومعه لا يتمّ في

---

(١) وصول الأخيار إلىٰ أُصول الأخبار، ص ١٧٤.

(٢) الإحكام في أُصول الأحكام ٦٤/٢.

(٣) السُنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، السباعي، مصطفىٰ، ص ١٩٢.

الآية إطلاق لغير أُصول الدين»[١].

فحاصل هذا التوجيه: أنّ أُصول الدين لابدّ أن يستدلّ لإثباتها بالأدلّة العلمية، ولا يصحّ إثباتها بالأدلّة الظنّية، وأمّا فروع الدين المتمثّلة بالأحكام الشرعية، فليست مشمولة للأدلّة النافية لحجيّة الظنّ، فيكفي الاستدلال عليهابالأدلّة الظنّية الخاصّة، كإثبات صدور الحديث عن المعصوم عليه‌السلام بخبر الثقة، مع أنّه لا يؤدّي إلىٰ العلم بصدوره عنه، وكإثبات مدلول الدليل بالظهور، مع أنّه لا يؤدّي إلىٰ أكثر من الظنّ بالمراد الواقعي للشارع.

والجواب عن دعوىٰ التخصّص هذه بوجهين:

* **أوّلهما**: أنّ الأدلّة النقلية من الآيات والأحاديث المثبتة لحجيّة العلم، والنافية للحجيّة عن الظنّ، شاملة بإطلاقها لكلّ من المجالين العقائدي والتشريعي معاً، فلا وجه للقول بالتخصّص، وجواز إثبات الأحكام الشرعية بالأدلّة الظنّية.

وأمّا ما ذكره السيّد الشهيد الصدر قدس‌سره من أنّ: كبرىٰ التوصّل إلىٰ لبّ الحقّ إنّما تكون واضحة في أُصول الدين، فيرد عليه: أنّه لماذا لا يكون المطلوب التوصّل إليه في فروع الدين أيضاً هو: العلم بواقع الحكم الشرعي؟ فإنّ ثبوت الحجيّة للعلم في العقائد لا يدلّ علىٰ حجيّة الظنّ

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٢٣٩/٤ ـ ٢٤٠.

في الأحكام، وممّا يؤكّد ذلك: إطلاق معظم أدلّة عدم حجيّة الظنّ.

* **وثانيهما**: إنّ الشواهد والقرائن في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تبيّن بوضوح أنّها تؤكّد حجيّة العلم وتنفي حجيّة الظنّ في مجال تشخيص الأحكام الشرعيّة أيضاً.

ومن الشواهد التي يمكن تقديمها لإثبات ذلك ما يلي:

أوّلاً:

قوله تعالى: **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِالله مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾**[١].

فما ذكر فيها من المحرّمات إنّما هي من الفروع، وقد عطف عليها تحريم القول بغير علم.

ثانياً:

قوله سبحانه: **﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلأُنْثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ أَرْحَامُ ٱلأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾**[٢].

فتحريم الحيوانات وتحليلها من الفروع، وقد طُلب أن يكون بيانها

---

(١) سورة الأعراف ٧: ٣٣.

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٤٣.

بعلم.

ثالثاً:

عن الإمام عليّ عليه السلام: «**يا أيّـها الناس! اتّقوا الله، ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون**»[١]، والفتيا إنّما تكون في الأحكام الشرعية لا في العقائد.

رابعاً:

عن الإمام الباقر عليه السلام: «**مَن أفتىٰ الناس بغير علم ولا هدىً من الله، لعـنته مـلائكة الرحـمة ومـلائكة العـذاب، ولَـحِقَه وِزْرُ مَـن عـمل بفتياه**»[٢].

خامساً:

قول الإمام الباقر عليه السلام: «**مَن أفتىٰ الناس برأيه، فقد دان الله بما لايعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله، حيث أحلّ وحرّم في ما لا يعلم**»[٣].

التوجيه الرابع:

دعوىٰ التخصيص، وأنّ الأدلّة النافية لحجيّة الظنّ، مخصَّصة بأدلّة

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي ١١٣/٢ الحديث ١.

(٢) بحار الأنوار ١١٨/٢ الحديث ٢٣، وسائل الشيعة ٢٠/٢٧ الحديث ٣٣١٠٠.

(٣) الكافي ٥٨/١ الحديث ١ باب البدع والرأي والمقاييس.

شرعية تستثني بعض الظنون، وتجعلها حجّة في إثبات الحكم الشرعي، كالظنّ الحاصل من خبر الثقة، والظنّ الحاصل من الظهور.

وهناك ردّ للسيّد الخوئي ﷺ على دعوى التخصيص هذه، بدأه بالتساؤل عن «أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، واردة لبيان حكم مولويّ هو: حرمة العمل بالظنّ، أو لا، بل مُفادها إرشاد إلى حكم العقل بعدم صحّة الاعتماد على الظنّ، وأنّه لابُدّ من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، والعمل بالظنّ ممّا لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع؟»(١).

وذهب إلى أنّ مُفاد الآيات في المقام هو: الإرشاد إلى حكم العقل بعدم صحّة الاعتماد على الظنّ؛ لاحتمال مخالفته للواقع، فلا يحصل معه الأمن من العقاب، وإنّما يحصل الأمن «بالعلم أو بما ينتهي إليه، كالعمل بأمارة دلّ على حجّيّتها دليل علمي... وبعد كون الآيات الناهية [عن العمل بالظنّ] إرشاداً إلى حكم العقل، لا تكون قابلة للتخصيص.

وكيف يمكن التخصيص في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾ بأن يقال: إلّا الظنّ الفلاني؛ فإنّه يغني عن الحق؟!

فلم يرد عليها تخصيص ولن يرد؛ فإنّ لسانها آبٍ عن التخصيص.

وأمّا الظنّ الذي قام على حجيّته دليل علميّ، فليس فيه الاعتماد

---

(١) مصباح الأُصول، البهسودي ٢/١١٤.

علىٰ الظنّ، بل الاعتماد علىٰ الدليل العلمي القائم علىٰ حجيّة الظنّ، فهو المؤمِّن من العقاب لا الظنّ ...

فتحصّل: أنّ الآيات الشريفة ليست واردة لبيان حكم مولويّ»[١].

ولابُدّ من التعقيب علىٰ هذا الكلام بثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأُولىٰ:

صحيح أنّ الأحكام العقلية ليست قابلة للتخصيص، ولكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ كلّ الأحكام غير العقلية قابلة للتخصيص؛ فإنّ منها مالا يقبل التخصيص عُرفاً، كما في المقام؛ فإنّ ألسنة الآيات والأحاديث الناهية عن العمل بالظنّ تأبىٰ التخصيص أيضاً، حتّىٰ لو كان مُفادها الحرمة المولوية؛ لأنّ العرف المتشرعي لا يتقبّل استثناء بعض الظنون ومنحها الحجيّة، لا سيّما إذا أدّىٰ ذلك إلىٰ اتّخاذ الظنّ حجّة وطريقاً لأمرٍ بالغ الأهمّية، هو: إثبات الحكم الشرعي، وما يترتّب عليه من آثارٍ في دنيا الإنسان وآخرته.

بل إنّ العرف يعدّ ذلك نقضاً للغرض ومخالفاً للحكمة، فيستحيل صدوره عن الشارع الحكيم؛ قال الله سبحانه: **﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً﴾**[٢]، «فكيف ينهىٰ الشارع عن اتّباع

---

(١) المصدر السابق ٢/١١٤ ـ ١١٥.

(٢) سورة النحل ١٦: ٩٢.

الظنّ، ويذمّه لنا، ثمّ يتعبّدنا به! تعالىٰ الله عن هذا المقول»[١].

الملاحظة الثانية:

قوله:(وأمّا الظنّ الذي قام علىٰ حجّيّته في مورد دليل علميّ، فليس فيه الاعتماد علىٰ الظنّ، بل الاعتماد علىٰ الدليل العلمي القائم علىٰ حجيّة الظنّ، فهو المؤمِّن من العقاب لا الظنّ)، يفهم منه: أنّه بعد أن قرر أنّ الأدلّة الشرعية النافية لحجيّة الظنّ، ترشد إلىٰ قاعدة عقلية تأبىٰ التخصيص، عمد إلىٰ طريقة أُخرىٰ تؤدّي إلىٰ استثناء بعض الظنون من عدم الحجيّة، لم يسمّها تخصيصاً، بل أرجعها إلىٰ قيام الدليل العلمي علىٰ حجيّة الظنّ في بعض الموارد، وعليه فالنتيجة واحدة من الناحية العملية، وهي استثناء بعض الظنون وتجويز العمل بها لإثبات الحكم الشرعي.

والملاحظة الثالثة:

أنّ أصل دعوىٰ قيام دليل علمي علىٰ حجيّة بعض الظنون لا صحّة له؛ لأنّ ألسنة الأدلّة النافية لحجيّة الظنّ، تأبىٰ الاستثناء بأيّ نحوٍ

---

(١) فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب، مقال لمجدالدين المؤيّدي، منشور في مجلة (علوم الحديث)، العدد ١٨ لسنة ١٤٢٦ هـ، ص ١٩٤.

صوّرناه، وسوف نقوم بعرض ومناقشة أهم الأدلّة التي طرحت لاستثناء بعض الظنون ومنحها الحجيّة شرعاً.

ويحسن أن نستذكر هنا بعض ما تقدّم من الأدلّة الشرعية النافية لحجيّة الظنّ، ونتأمّل في ألسنتها:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿**إِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً**﴾.

٢ ـ قول النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «**إيّاكم والظنّ؛ فإنّ الظنّ أكذب الحديث**».

٣ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «**مَن شكّ أو ظنّ، فأقام علىٰ أحدهما، فقد حَبِط عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة**».

وإذا كان جعل الشارع الحجيّة للظنّ غير معقول ولا مقبول عرفاً، في مرحلةالثبوت والواقع، فإنّ النوبة لا تصل إلى مرحلة الإثبات والتماس الأدلّة علىٰ وقوعه، وإنّما يحصل اليقين بأنّ أيّ دليل يقام لإثبات حجيّة الظنّ شرعاً هومن قبيل الشبهة في مقابل البديهة، وأنّه قابل للردّ والإبطال.

وإنّ الأدلّة التي أقامها علماء العامّة علىٰ حجيّة خبر الواحد (الخبر الظنّي) من الآيات والأحاديث، وقعت كلّها في معرض المناقشة والردّ من قبل علمائنا المتقدّمين والمعاصرين، ابتداءً من الشيخ المفيد

والسيّد المرتضىٰ وانتهاءً بالسيّدين الخوئي والشهيد الصدر[١].

وإنّ الاطّلاع علىٰ ما ذكروه بهذا الشأن في مصنّفاتهم الأُصوليّة يُغني عن تكراره في هذا البحث المختصر، ولكنّني سأعرض بإيجاز لاستدلالهم بـ(آية النبأ)؛ لأنّه أوّل وأهمّ ما استدلّوا به علىٰ حجيّة خبر الواحد العادل، ثمّ أذكر ما استدلّ به علماؤنا علىٰ حجيّة خبر الواحد الثقة، من السُنّة القوليّة والتقريريّة؛ فالكلام في نقطتين:

النقطة الأُولىٰ:

الاستدلال علىٰ تخصيص الشارع للأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ، بمفهوم الشرط في آية النبأ، وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[٢].

وأقدم من وجدته يستدلّ بهذه الآية: مسلم بن الحجّاج النيسابوري في مقدّمة **صحيحه**، وتابعه علىٰ ذلك مَن جاءَ بعده، مع تطوير لتقريب

---

(١) العُدّة في أُصول الفقه، الطوسي ١/١٠٨، الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة، السيد المرتضى ٢/٥١٧، مصباح الأُصول ٢ /١٤٦ وما بعدها، بحوث في علم الأُصول ٤/٣٤٤ وما بعدها.

(٢) سورة الحجرات ٤٩: ٦.

الاستدلال بها.

قال مسلم: «وٱعلم ـ وفّقك الله تعالىٰ ـ أنّ الواجب علىٰ كلّ أحدٍ عَرف التميز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتّهمين، أن لا يروي منها إلّا ما عَرف صحّة مخارجه والستارة في ناقليه، وأن يتّقي منها ما كان منها من أهل التُهم والمعاندين من أهل البدع.

والدليل علىٰ أنّ الذي قلنا من هذا هو اللازم دون ما خالفه: قول الله جلّ ذكره: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ... فدلّ بما ذكرنا من هذه الآي أنّ خبرالفاسق ساقط غير مقبول، وأنّ شهادة غير العدلِ مردودة»(١).

وكلامه واضح في أنّه يرىٰ دلالة الآية علىٰ سقوط خبر الفاسق عن الحجيّة رأساً، مع أنّها لا تدلّ علىٰ ذلك، وإنّما تعلّق الأخذ به علىٰ تبيّن صحّة صدوره، وأنّه لا يردّ إلّا بعد عدم قيام البيّنة علىٰ صدقه.

ومن أجل ذلك طُرح تقريب الاستدلال بالآية ببيانات أُخرىٰ، منها: «أنّها تشتمل علىٰ جملة شرطية تربط الأمر بالتبيّن عن النبأ بمجيء الفاسق به، وهذا يعني: عدم الأمر بالتبيّن عن النبأ بمجيء العادل به،

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٦١/١.

وبذلك تثبت حجيّة نبأ العادل؛ لأنّ الأمر بالتبيّن الثابت في منطوق الآية، إمّا أن يكون إرشاداً إلىٰ عدم الحجيّة، وإمّا أن يكون إرشاداً إلىٰ كون التبيّن شرطاً في جواز العمل بخبر الفاسق، وعلىٰ الثاني ـ يعني نفيه ـ أنّ جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبيّن، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبيّن، وهو معنىٰ الحجيّة»[١].

«وقد اعترض علىٰ الاستدلال المذكور بوجوه يرجع بعضها إلىٰ إنكار أصل [دلالة] الظهور الاقتضائي للآية علىٰ المفهوم، وبعضها إلىٰ دعوىٰ وجودمانع عنه، بعد افتراض وجوده بنحو القرينة المتّصلة الرافعة لفعليّته»[٢].

أمّا إنكار أصل اقتضاء الآية للدلالة علىٰ المفهوم، أي: حجيّة خبر العادل، **فله تقريبان:**

التقريب الأوّل:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ من أنّ الشرط في آية النبأ مسوق لتحقّق الموضوع،وفي مثله لا يثبت للجملة الشرطية مفهوم.

قال: إنّ الظاهر من الآية بحسب الفهم العرفي: أنّ موضوع الحكم

---

(١) دروس في علم الأُصول، السيّد الشهيد الصدر، الحلقة الثالثة ٢٠٤/١.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٣٥١/٤.

بوجوب التبيّن فيها «هو: الفاسق، وله حالتان؛ لأنّ الفاسق قد يـجيء بالنبأ، وقد لا يجيءُ، وعُلِّق وجوب التبيّن علىٰ مجيئه بالنبأ، ويكـون مُفاد الكلام حينئذٍ: أنّالفاسق إن جاءكم بنبأ فتبيّنوا، فلا دلالة للـقضية علىٰ المفهوم(١)؛ لأنّ التبيّن موقوف علىٰ مجيئه بالنبأ عـقلاً، فـتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع؛ إذمع عدم مجيئه بالنبأ كان التبيّن منتفياً بانتفاء موضوعه، فلامفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة... فإنّه لا فرق بين الآية الشريفة وبين قولنا: إن أعطاك زيدٌ درهماً فتصدّق به، من حيثُ المفهوم...

وذلك لأنّ الموضوع بحسب فهْم العرف هو: زيد، وله حالتان: فإنّه قد يعطي درهماً وقد لا يعطيه، وقد عُلِّق وجوب التصدّق بالدرهم علىٰ إعطائه إيّاه، وهو متوقّف عليه عقلاً؛ إذ علىٰ تقدير عـدم إعـطاء زيـدٍ درهماً يكون التصدّق به منتفياً بانتفاء موضوعه.

فالقضية مسوقة لبيان الموضـوع، ولا دلالة لها علىٰ المفهوم وانتفاء وجوب التصدّق بالدرهم عند إعطاء غير زيدٍ إيّاه، والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه؛ فلا دلالة لها علىٰ المفهوم»(٢).

إلّا أنّ السـيّد الشهيد الصدر ردّ هذا الاستدلال باستظهار أنّ موضوع

---

(١) أي: لا تدلُّ علىٰ أنّ مجيء العادل بالنبأ يجعله حجّة دون حاجة إلىٰ التبيّن بشأنه.

(٢) مصباح الأُصـول ٢/١٦١ ـ ١٦٢.

الحكم في الآية الكريمة ليس هو الفاسق، بل هو(طبيعيّ النبأ)، وأنّ الشرط مجيءُ الفاسق به.

قال: «فالظاهر ثبوت المفهوم، وإن كان الشرط محقّقاً للموضوع؛ لعدم كونه هو الأسلوب الوحيد لتحقّقه»(١)، أي: لتحقيق الموضوع؛ لأنّ النبأ كما يتحقّق بمجيء الفاسق به، يتحقّق أيضاً بمجيء العادل به، فعدم مجيء الفاسق بالنبأ لا يجعل القضية على وزن: (إن رُزقتَ ولداً فاختنه) لكي تكون بانتفاء الشرط سالبةً بانتفاء الموضوع، فلا يثبت لها مفهوم.

● **وأمّا التقريب الثاني:**

فهو ما ذكره السيّد الشهيد الصدر ـ على تقدير كون الشرط في الآية ليس مسوقاً لتحقّق الموضوع ـ وخلاصته: أنّ ثبوت المفهوم للجملة الشرطية متوقّف على «أن يكون موضوع الجزاء [فيها] ملحوظاً ومفروضاً في المرتبة السابقة على الشرطية والتعليق على الشرط، [وأمّا] إذا كانت الشرطية مسوقة لبيان نفس افتراض موضوع الجزاء، [فإنّها لا تكون] ذات مفهوم... والأمر في المقام كذلك؛ لأنّ الآية لم تفترض النبأ موضوعاً في الرتبة السابقة على تحقّق الشرطية والتعليق، بل قد افترض مجموع مُفاد الجملة الشرطية [أي: مجيء الفاسق بنبأ]

---

(١) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثالثة ٢٠٥/١.

بافتراض واحد، ومن هنا لا يكون لها مفهوم»[١].

أقول: إنّ ما ذكره السيد الشهيد الصدر‌ﭦ من أنّ موضوع الجزاء في الآية الكريمة هو (مجيءُ الفاسق بالنبأ) هو الصحيح الموافق للفهم العرفي، ولا تدلّ الآية حينئذٍ على المفهوم؛ لأنّ الشرط فيها سيكون شرطاً وحيداً لتحقق الموضوع؛ إذ لا فرق في المعنى بين قولهم: (إن رزقت ولداً فاختنه)، وبين قول الشارع: (إن جاءك فاسق بنبأٍ فتبيّن)، بل هما على وزن واحد.

دعوىٰ وجود مانع من فعليّة المفهوم على افتراض وجوده

وأمّا إبراز المانع المتّصل من فعليّة المفهوم بعد فرض ثبوت مقتضيه، فهو: أنّ ذيل الآية **﴿أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾** قرينة علىٰ إلغاء المفهوم.

وممّن أشار إلى ذلك: الشيخ الطوسي، قال: «إنّ تعليل الآية يمنع من الاستدلال بها؛ لأنّ الله تعالى علّل خبر الفاسق فقال: **﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ﴾**، وذلك قائم في خبر العدل؛ لأنّ خبره إذا كان لا يوجب العلم، فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق»[٢]

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٣٥٦/٤.

٢). العدّة في أصول الفقه ١١٣/١.

وتوضيحه:

أنّ تعليل وجوب التبيّن بالجهالة بمعنىٰ: عدم العلم بصدور الحديث، يدلّ علىٰ أنّ كل خبر لا يفيد العلم فالتبيّن عنه واجب، وإن كان المُخبر عادلاً؛ ذلك أنّ العدالة إنّما تؤمّن من احتمال تعمّد الكذب، وأمّا احتمال خطأ العادل واشتباهه؛ فإنّها لا تؤمِّن منه، فيبقىٰ خبره غير معلوم الصدور، وعليه يسري الحكم المعلّل، أي: وجوب التبيّن، الذي هو إرشاد إلىٰ عدم الحجية إلىٰ خبرالعادل أيضاً.

جواب ابن القصّار عن الدعوىٰ المذكورة

ولعلّ أقوىٰ الأجوبة التي ذكرت لدفع هذا الإشكال: «أنّ الجهالة المذكورة فيالتعليل ليست بمعنىٰ عدم العلم، بل بمعنىٰ: السفاهة والتصرّف غير المتّزن، فلا يشمل العمل بخبر الثقة؛ لأنّه ليس سفاهة ولاتصرّفاً غير متّزنٍ»[١].

وأوّل مَن ذكر هذا الجواب ـ في حدود اطلاعي ـ هو: ابن القصّار المالكي (ت٣٩٧هـ)، وتابعه عليه غيره، فقد ذكر في جواب الإشكال: «فإن قيل بأنّ: فيسياق الآية ما يوجب التوقّف عن خبره، وهو قوله عزّوجلّ: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْماًبِجَهَالَةٍ﴾، والجهالة قد تدخل في خبر

---

(١) دروس في علم الأُصول، المصدر السابق، الحلقة الثالثة ٢٠٧/١.

العدل من حيث كان خبره لا يُقطَع علىٰ مغيّبه، ومن حيث كان السهو والغلط والكذب جائزاً عليه.

قيل: الجهالة في هذا الموضع هي: السفاهة، وفعل ما لا يجوز فعله ممّا يقع التوبيخ والذمّ عليه»(١).

وعبّر الشهيد الصدر عن هذا المعنىٰ بقوله: «المراد بالجهالة: السفاهة، التي هي جهالة عملية، لا عدم العلم والجهالة النظرية، والعمل بخبر العادل ليس سفاهة عند العقلاء»(٢).

الردّ على جواب ابن القصّار

ويرد على ما ذكره ابن القصّار:

أوّلاً: «أنّه لا مُعيِّن لحمل الجهالة علىٰ السفاهة؛ إذ لا أقلّ من احتمال إرادة الجهالة النظرية، خصوصاً مع أنّه المناسب لذيل التعليل، حيث ذُكرت (الندامة) التي لا تكون إلّا بلحاظ عدم إصابة الواقع، لا العمل السفهي»(٣).

ثانياً: إذا كان قبول خبر الفاسق وترتيب الأثر عليه بلا تبيّن يعدّ عملاً سفهيّاً غير جائز شرعاً، فما ذلك إلّا لعدم العلم بصدوره، بسبب احتمال

---

(١) المقدّمة في علم الأُصول، ابن القصّار: ٦٩.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٣٥٩/٤.

(٣) المصدر السابق ٣٦٠/٤.

تعمّد الفاسق للكذب، فكذلك الحال في قبول خبر العادل؛ فإنّه غير معلوم الصدور أيضاً، ولكن بسبب آخر، وهو احتمال عروض الخطأ والنسيان عليه، أي: إذا كان مناط كون العمل بالخبر سفاهة هو كونه غير معلوم الصدور،فهذاالمناط موجود في خبر الفاسق والعادل معاً، وإن اختلف منشؤه.

هذا وقد أضاف بعض العلماء بعد ذلك إلىٰ العدالة قيد الضبط، وجعلوا عنوان(الثقة) جامعاً للعدالة والضبط. ولكن هذه الإضافة لا تغيّر من النتيجة شيئاً؛ لأنّ الضبط لا يجعل من الراوي شخصاً معصوماً لا يتطرّق إليه احتمال الخطأ، ومن أجل ذلك عرّفوا الضابط بأنّه: من يقلّ خطؤه، أو يكثر بشرط أن لا يزيد علىٰ صوابه(١).

ويلاحظ:

أنّ مفهوم «العادل» تطوّر بعد ذلك في اصطلاح عدد من العلماء، فأصبح شاملاً لمَن نقطع بتحرّزه من الكذب، وإن كان فاسقاً.

قال الشيخ الطوسي في **العُدّة**: «فأمّا مَن كان مخطئاً في بعض الأفعال، أوفاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرّزاً فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في

---

(١) توجيه النظر إلىٰ أُصول الأثر، الجزائري، ص ٣٢، أُصول الفقه، الخضري: ص ٢١٥، ٢١٧.

الرواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق بأعمال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانعٍ من قبول خبره»[١].

فعلىٰ هذا يكون المراد بـ(العدالة) هو: الوثاقة والتحرّز من الكذب.

وقال الشهيد الصدر: «إنّ مدرك حجيّة الخبر إن كان مختصّاً بآية النبأ، فهو لا يثبت سوىٰ حجيّة خبر العادل خاصّة، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل، وأمّا إذا لم يكن المدرك مختصّاً بذلك، وفرض الاستدلال بالسيرة والروايات أيضاً... فلا شكّ في وفاء السيرة والروايات بإثبات الحجيّة لخبر الثقة ولو لم يكن عادلاً من غير جهة الإخبار»[٢].

وقد اعترض المحقّق الحلّي على هذا القول في تحديد معنى العادل، وقال: «عدالة الراوي شرط في العمل بخبره، وقال الشيخ رحمه الله: يكفي كونه ثقةً متحرّزاً عن الكذب في الرواية، وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادّعىٰ عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم.

ونحن نمنع هذه الدعوىٰ، ونطالب بدليلها... ودعوىٰ التحرّز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعدة؛ إذ الذي يظهر فسوقه لا يُوثَق بما يظهر من تحرّزه عن الكذب»[٣].

---

(١) العُدّة في أُصول الفقه ١٥٢/١.

(٢) دروس في علم الأُصول، المصدر السابق، الحلقة الثالثة ٢٢٧/١.

(٣). معارج الأصول، المحقّق الحلّي، ص ١٤٩.

النقطة الثانية: الاستدلال بالسُنّة؛ وهو نوعان:

● **النوع الأوّل**: الاستدلال بالسُنّة القولية الواردة عن المعصومين عليهم السلام الدالّة علىٰ حجيّة خبر الثقة.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «وتذكر في هذا المجال طوائف عديدة من الروايات، والظاهر أنّ كثيراً منها لا يدلّ علىٰ الحجيّة»[1].

وأفضل ما في هذه الروايات: الطائفة التي دلّت «علىٰ الإرجاع إلىٰ كلّي الثقة، إمّا ابتداءً، وإمّا تعليلاً للإرجاع إلىٰ أشخاص معيّنين علىٰ نحوٍ يفهم منه الضابط الكلّي[2]...

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشة أيضاً، من قبيل قوله عليه السلام: **(فإنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما روىٰ عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرّنا، ونحمله إيّاهم إليهم)**[3]؛ فإنّ عنوان **(ثقاتنا)** أخصّ من عنوان «الثقات»، ولعلّه يتناول خصوص الأشخاص المعتمدين شخصيّاً للإمام، والمؤتمنين من قِبله، فلا يدلّ علىٰ الحجيّة في نطاق أوسع من ذلك.

---

(١) المصدر السابق ٢١٢/١.

(٢) أي: حجيّة خبر الثقة.

(٣) جامع أحاديث الشيعة، بإشراف السيّد البروجردي ٢٧١/١ باب ٥ من أبواب حجيّة أخبار الثقات، الحديث ٣؛ وفيه: «إيّاه» بدل: «إيّاهم».

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشة في دلالتها، من قبيل ما رواه محمّد بن عيسىٰ، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك! إنّي لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمٰن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: (نعم)[١].

ولمّا كان المرتكِز في ذهن الراوي أنّ مناط التحويل هو: **(الوثاقة)**، وأقرّه الإمام علىٰ ذلك، دلّ الحديث علىٰ حجيّة خبر الثقة.

غير أنّ عدد الروايات التامّة دلالة علىٰ هذا المنوال لا يبلغ مستوىٰ التواتر؛ لأنّه عدد محدود، نعم قد تبذل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات؛ لمزايا في رجال سندها، ونحو ذلك»[٢].

ويرد علىٰ هذا الاستدلال:

١ ـ أنّ إيجاب هذه الروايات للاطمئنان الشخصي ـ لو حصل ـ لافائدة فيه؛ لأنّ ما ينفعنا هو الاطمئنان النوعي والقاعدة العامّة.

٢ ـ أنّ هذه الروايات لا تخلو من مناقشة أيضاً؛ إذ لعلّ الراوي كان يسأل عن وثاقة يونس لدىٰ الامام عليه السلام نفسه، وأنّ المرتكِز في ذهنه هو

---

(١) المصدر السابق ١/٢٧٦ الحديث ٢٤.

(٢) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثالثة ١/ ٢١٦ ـ ٢١٧.

الأخذ بأخبار المؤتمنين للإمام عليه‌السلام شخصيّاً، وهذا الاحتمال كافٍ في إبطال الاستدلال، ولكن يمكن أن يقال: إنَّ هذا هو المتعيّن بلحاظ ماكان عليه الواقع من إشراف الأئمّة المعصومين عليهم‌السلام على حركة الحديث تلقّياً وروايةً وتدويناً، وكان من أهمّ جوانب هذا الإشراف: توثيق أشخاص معيّنين من خلّص أصحابهم المؤتمنين، وجعلهم وسائط لنقل أحاديثهم إلىٰ شيعتهم، وعليه تنحصر الحجيّة في نطاق هؤلاء خاصّة، ولا تشمل الموثّقين من قبل علماء الرجال، اعتماداً علىٰ اجتهاداتهم الخاصّة؛ فإنّ رواياتهم لا تؤدّي إلىٰ العلم بصدور ما يروونه عن المعصوم عليه‌السلام.

● **النوع الثاني: الاستدلال بسيرة المتشرّعة:**

وحاصله: «أنّ المتشرّعة والرواة في عصر الأئمّة عليهم‌السلام كانوا يعملون بأخبارالثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصي؛ فإن كانوا عملوا بها بما هم متشرّعة دلّ ذلك علىٰ تلقّيهم إيّاها من الشارع.

وإن عملوابها جرياً علىٰ سجيّتهم العقلائية، دلّ ذلك علىٰ إمضاء الشارع لها؛ لأنّه لم يردع عنها؛ إذ لو كان ردع عنها لوصل إلينا شيء من نصوص الردع»(١).

ولكن هذا الاستدلال مردود صغرىً وكبرىٰ.

---

(١) دروس في علم الأُصول، السيّد الشهيد الصدر، الحلقة الثانية: ١٦٨ ـ ١٦٩.

أمّا الصـغرىٰ:

فإنّ العقلاء في أُمورهم الشخصية المهمّة، يتطلّبون العلم واليقين، ولا يركنون إلىٰ الظنّ، فكيف نفترضهم بما هم متشرّعة يعملون بأخبار الثقات ولو لم تفدهم الاطمئنان الشخصي! فإنّ هذه الطريقة بما تمثّله من تسامح، بل تهاون في التعامل مع أدلّـة التشريع، ممّا لا يـمكن استساغته من قبَل المتشرّعة أنفسهم، فضلاً عن أن يسمح بها الشارع المقدّس الذي تعهّد بحفظ الدين.

ونضيف إلىٰ ذلك: أنّ هناك شواهد تدلّ علىٰ أنّهم كانوا علىٰ منتهىٰ الاحتياط والحذر في التعامل مع الأخبار، ومن هذه الشواهد:

١ ـ رجوعهم إلىٰ الأئمّة عليهم السلام لتعرّف الرواة الموثّقين من قبَلهم شخصياً؛ لأخذ الحديث عنهم.

٢ ـ عرضهم لكتب الحديث التي صنّفها الرواة الثقات علىٰ الأئمّة عليهم السلام للتأكّد من صحّتها وصدورها واقعاً عن المعصومين عليهم السلام.

٣ ـ رجوعهم للأئمّة عليهم السلام يستفسرون منهم عن جواز العمل بكتب الحديث التي كانوا يستندون إليها في العمل، إذا طرأ انحراف عقائدي علىٰ رواتها، كالذي حصل لبني فضّال، وقد نقل الشيخ الطوسي: «ما قاله أبو محمّد الحسن بن علي (صلوات الله عليهما) وقد سئل عن كتب بني فضّال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها مَلاء؟ فقال

صلوات الله عليه: «خذوا بما رَوَوْا، وذروا ما رأوا»[١].

وأمّا الكبرىٰ:

وهي عدم ردع الشارع عنها؛ لعدم وصول شيءٍ إلينا من نصوص الردع، فهي باطلة قطعاً، والدليل علىٰ ذلك:

أوّلاً: ما عرضناه من النصوص المتضافرة الواصلة إلينا التي تؤكّد حجيّة العلم، وتردع عن اتّباع الظنّ والعمل به.

ثانياً: ما سيأتي من تأكيد الشارع المقدّس الثابت بالكتاب وبالروايات المتواترة، ضرورة عرض الروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام علىٰ محكم الكتاب والسُنّة، من أجل الوصول إلىٰ العلم بصدورها عنهم، أو العلم بعدم صدورها، ثُمّ تحديد الموقف تجاهها من حيث العمل بها أو ردّها، علىٰ أساس العلم بواقع الحال، فهذا يكشف بوضوح عن عدم رضا الشارع بالأخذ بأخبار الثقات إذا لم تفِد العلم بالصدور.

التوجيه الخامس:

الاستدلال العقلي علىٰ حجيّة الظنّ، الذي يقوم علىٰ دعوىٰ انسداد باب العلم بالحكم الشرعي.

---

(١) الكافي ١/٣٥٢.

وهذا الدليل إذا تمّ يُثبت حجيّة مطلق الظنّ، ولا يختصّ بالظنّ الناشئ من خبر الثقة، وهو ـ كما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ ـ مؤلّف من أربع مقدّمات، إلّا أنّ الشيخ الآخوند أضاف إليها مقدّمة أُخرىٰ جعلها الأُولىٰ في الترتيب، فأصبحت خمساً كما يلي:

١ ـ العلم إجمالاً بثبوت تكاليف فعليّة في الشريعة.

٢ ـ انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ (العلمي) بمعظم تلك التكاليف.

٣ ـ أنّ إهمال تلك التكاليف وعدم التعرّض لامتثالها غير جائز.

٤ ـ أنّ الاحتياط في جميع أطراف تلك التكاليف المعلومة بالإجمال غير واجب علينا؛ لِما يؤدّي إليه من العسر والحرج.

٥ ـ أنّ ترجيح المرجوح (الوهم) علىٰ الراجح (الظنّ) قبيح، فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّية، أي: امتثال خصوص ما حصل الظنّ بثبوته شرعاً من تلك التكاليف المعلومة بالإجمال، وإلّا لزم ـ بعد انسداد باب العلم والعلمي (الظنّ الخاصّ) ـ إمّا إهمالها، وإمّا لزوم الاحتياط في جميع أطرافها، والمفروض بطلان كلٍّ واحدٍ منهما[1].

وقال الشيخ الأنصاري: إنّ دليل الانسداد إمّا أن يقرّر «علىٰ وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظنّ، بأن يقال: إنّ بقاء

---

(١) كفاية الأُصول، ص ٣١١ ـ ٣١٢، فرائد الأُصول ١/٣٨٤ ـ ٣٨٥.

التكاليف ـ مع العلم بأنّ الشارع لم يعذرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها ـ يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل، وأنّ العمل به جائز عند الشارع... فحجيّة الظنّ علىٰ هذا التقرير تعبّد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أُمور كلّها باطلة سواه...

وإمّا أن يقرَّر علىٰ وجه يكون العقل مُنشِأً للحكم بوجوب الامتثال الظنّي، بمعنىٰ حسن المعاقبة علىٰ تركه، وقبح المطالبة بأزيد منه... فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أنّ نفس وجوب الطاعة وحرمةالمعصية بعد تحقّق الأمر والنهي من الشارع، ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيءٌ يستقلّ به العقل لا علىٰ وجه الكشف، فكذلك كيفية الإطاعة، وأنّه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام، ويعتبر فيهاالعلم بتحصيل المراد في مقام آخر، إمّا تفصيلاً أو إجمالاً»(١).

وقد عقّب صاحب **الكفاية** علىٰ المقدّمة الثانية، القائلة بانسداد باب العلم والعلمي، بقوله: «أمّا بالنسبة إلىٰ العلم، فهي بالنسبة إلىٰ أمثال زماننا بيّنة وجدانية ... وأمّا بالنسبة إلىٰ العلمي، فالظاهر أنّها غير ثابتة؛

---

(١) فرائد الأُصول ١/٤٦٥ـ٤٦٦.

لِما عرفت من نهوض الأدلّة علىٰ حجيّة خبر يوثق بصدقه»[١].

فهو يسلّم بعدم وجود الدليل المؤدّي إلىٰ (العلم) بقسمٍ من الأحكام الشرعية، ولكنه يستظهر وجود الدليل (العلمي)، **وليس مرادهم بالدليل (العلمي) شيئاً سوىٰ الدليل (الظنّي)**، لكنّهم نسبوه إلىٰ العلم، بالذهاب إلىٰ أنّ الشارع المقدّس قد حكم بحجيّة بعض الظنون وعدّها علماً، كالظنّ بصدور الحديث الناتج من خبر الثقة، والظنّ بمدلول الدليل الحاصل من ظهور الكلام ،ولكنّ النقاش في نهوض الأدلّة علىٰ هذا الادّعاء.

القول بالانسداد منافٍ لعقيدة التوحيد

والواقع: أنّ باب العلم بالحكم الشرعي ليس مسدوداً، بل هو مفتوح علىٰ مصراعيه دائماً، وأنّ دعوىٰ انسداد باب العلم لا يمكن قبولها بحال؛ لأنّها منافية لعلم الله تعالىٰ، ولحكمته، ولقدرته، ولكرمه، ولرحمته؛ إذ بعد قيام النصوص الشرعية ـ التي قدّمناها ـ علىٰ حجيّة العلم مطلقاً، أي: في أُصول الدين وفروعه، وعدم حجيّة الظنّ مطلقاً، مضافاً إلىٰ ثبوت إكمال الدين وحفظه واستيعاب الشريعة لكلّ جوانب الحياة البشرية، لا يبقىٰ معنىً للقول بانسداد باب العلم إلّا أنّ

---

(١) كفاية الأُصول، ص ٣١٢.

الشارع المقدّس قد دفع بنا إلىٰ طريق مسدود، وعلّق معرفتنا بالأحكام علىٰ أمر مستحيل، وإنّما يُتصوّر لجوؤه إلىٰ هذا إمّا لعدم علمه بأنّ باب العلم مسدود، أو لعدم قدرته علىٰ فتحه، أو لبخله وعدم شمول رحمته!!

وكلّها أُمور منافية لعقيدتنا بالله عزّ وجلّ، ولصفاته الجمالية.

وأنّ هذه اللوازم الباطلة للقول بانسداد باب العلم، تؤكّد لنا خطأ هذا القول، وتحثّنا علىٰ البحث عن الطرق التي تحقّق العلم بصدور الدليل، وبمدلول الدليل، وتؤدّي إلىٰ إثبات **(انفتاح باب العلم)** بالحكم الشرعي، في قِبال من ذهب إلىٰ انسداده، فاضطر إلىٰ القول بحجيّة الظنون، واتّخاذها طريقاً لتحديد الأحكام الشرعية، على الرغم من صراحة النصوص من آيات الكتاب، والسُنّة الشريفة في النهي عن اتّباع الظنّ.

وفي البحث التالي محاولة لإثبات أنَّ باب العلم بالحكم الشرعي مفتوح على مصراعيه، الأمر الذي يلغي الحاجة إلى العمل بالظن، وتكلّف إقامة الأدلّة على حجّيته.

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

البحث الثالث

انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي

مقدّمة

إنَّ القول بـ(انسداد باب العلم) ببعض الأحكام الشرعيّة، يمثّل الدليل العقلي الذي طرحه عدد من العلماء لإثبات حجيّة الظن.

ويلاحظ على دعوىٰ الانسداد هذه: أنّها تصطدم مباشرة بعقيدة التوحيد، وبالصفات الكماليّة الثابتة لذات الله عزّ شأنه، من العلم، والحكمة، والقدرة، والجود، والرحمة.

وبيان ذلك: أنَّ النصوص الشرعية الثابتة بالكتاب والسّنة المعلومة الصدور، تؤكّد جميعها حجيّةَ العلم، وتنفي الحجيّة عن الظن مطلقاً، وتنهىٰ عن العمل به.

وعليه: فإذا كان باب العلم مسدوداً واقعاً، كما يُدّعىٰ، لزم من ذلك:

إمّا أنَّ الشارع المقدّس لا يعلم بأنّ باب العلم مسدودٌ، وهو منافٍ لإحاطته بكلّ شيءٍ علماً.

وإمّا أنّه يعلم بانسداده، ولكنّه يكلّفنا مع ذلك بأن نعمل بالعلم، وهذا تكليف بغير المقدور، وهو منافٍ للحكمة والرحمة.

وإذا سلّمنا بأنّه عليم حكيم، وأنّه يستحيل أن يكلّفنا بما لا طاقة لنا به، قلنا: إن كان لا يرتضي العمل بالظن، وهو يعلم أنّ باب العلم مسدود، فلماذا لا يفتح علينا باب العلم؟

فإن قيل في الجواب: إنَّه ليس قادراً على فتحه، كان هذا منافياً لكونه سبحانه على كلِّ شيء قدير.

وإن قيل: إنّه قادرٌ، ولكنه مع ذلك لا يفتح على المكلّفين باب العلم، كان ذلك منافياً لجوده وكرمه ولرحمته التي وسعت كلّ شيء.

فهذه اللوازم الباطلة كلّها، تُثبت خطأَ القول بالانسداد، وتؤكّد أنّ الشارع المقدّس لابدّ أن يكون قد فتح لنا باب العلم بجميع الأحكام؛ إذ بهذا يتوجّه إلزامُه المكلّفينَ بأن يعملوا بالعلم، ونهيُه إيّاهم عن اتباع الظّن، وهذا ما نحاول إثباته وإقامة الأدلّة عليه في هذا البحث.

إنّ باب العلم بالحكم الشرعي له مصراعان:

أحدهما: العلم بصدور الدليل على الحكم عن الشارع المقدّس.

والآخر: العلم بمدلول الدليل، الكاشف عن مراد الشارع الواقعي.

والمصدر الأساسي لأدلّة الأحكام هو: الوحي الإلٰهي، المتمثّل بالكتاب والسُنّة؛ إذ لا فرق بين الكتاب والسُنّة الشريفة من حيثُ وحدة المصدر ووحدة المبلِّغ؛ فمصدرهما معاً هو الله عزّ وجلّ؛ لأنّ رسول الله ﷺ لا يشرِّع من عندِه، ولا يتقوّل علىٰ ربّه، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[١]، ومبلِّغهما معاً هو: النبيّ الأكرم ﷺ.

نعم، يفترقان في أنّ القرآن الكريم موحىٰ به من الله تعالىٰ بلفظه ومعناه، ومتعبَّد بتلاوته، وأمّا السُنّة فلا يتعبّد بتلاوتها، وقد نزل الوحي بمعانيها، وأوكل التعبير عن تلك المعاني لألفاظ رسول الله ﷺ.

والمعلوم: أنّ النصّ القرانيّ بأكمله قطعيّ الصدور عن الله عزّ وجلّ، وأمّا السُنّة فهي علىٰ نحوين:

أوّلهما:

ما كان معلوم الصدور وهو: ما ثبت نقله بالتواتر، أو كان مضمونه ثابتاً بالضرورة من الدين، أو كان مضمونه من السُنّة الجامعة المتّفق علىٰ نقلها وقبولها من قبل جميع المسلمين: أهل السُنّة وشيعة أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) سورة النجم ٥٣: ٣ـ٤.

والنحو الثاني:

ما ليس كذلك، فهو ظنّي الصدور، وهو المنقول بما اصطلح علىٰ تسميته بـ(خبر الواحد)، وإن تعدّد رواته، هذا من حيثُ الصدور.

وأمّا من حيث الدلالة، فقد قسّموا الآيات والأحاديث معاً إلىٰ قسمين؛ لأنّ منها ما هو معلوم الدلالة علىٰ المعنىٰ، ويعبّر عنه بـ(النّص)، ومنها ما هو مظنون الدلالة علىٰ معناه، ويعبّر عنه بـ(الظاهر).

وعليه: فالدليل الشرعي يؤدّي إلىٰ العلم بالحكم؛ إذا كان آية كريمة أو حديثاً معلوم الصدور، وكان نصّاً وصريحاً في الدلالة علىٰ المراد.

وأمّا إذا لم يكن الدليل نصّاً في معناه، بل كان ظاهراً فيه، فإنّه لا يفيد ـ لديهم ـ أكثر من الظنّ بالحكم، سواء أكان آية أم حديثاً.

وكذلك الأمر إذا كان الدليل حديثاً ثابتاً بخبر الواحد؛ فإنّه لا يفيد إلّا الظنّ بالحكم، وإن كانت دلالته علىٰ معناه بالنّص؛ وذلك من جهة عدم العلم بصدوره.

ومنه يتّضح: أنّ مشكلة الظنّ بالحكم الشرعي تنشأ عن كونه مستفاداً من خبر الواحد، أو من دليل يدلّ علىٰ معناه بالظهور لا بالنصّ.

وسبب المشكلة: ما أشرنا إليه من وجود النصوص الشرعية التي تحصر الحجيّة بالعلم، وتسلب الحجيّة عن الظنّ، وتنهىٰ عن اتّباعه

والعمل به.

وقد عُني علماء المسلمين ـ منذُ القديم ـ بمعالجة هذه المشكلة بكلا جانبيها، ويبدو أنّ فكرة عدم وجود طريق للعلم ببعض الأحكام الشرعية، قد استحوذت على أذهان كثير من العلماء، وجعلتهم على قناعة بأنّه لا مناصّ من العمل بالظنّ، فسعوا إلىٰ تحصيل أدلّة شرعية وعقلية تمنح الحجيّة للظنّ الحاصل من خبر الواحد، ومن ظهور الكلام، وتسوِّغ اتّخاذهما طريقين لمعرفة الأحكام الشرعية، بدلاً من البحث عن طرق تؤدّي إلىٰ تحصيل العلم بالحكم الشرعي.

وتحقيق الكلام بهذا الشأن يقع في نقطتين:

النقطة الأُولىٰ: إثبات صدور الحديث

والملاحظ هنا: أنّ معظم العلماء درجوا علىٰ سلوك منهج (نقد السند) في تصحيح الروايات وتضعيفها، وهو منهج يقوم علىٰ أساس من إثبات عدالة الراوي أو وثاقته، للحكم بصحّة الرواية والعمل بمضمونها، أو عدم إثبات عدالة الراوي أو وثاقته، للحكم بضعف الرواية وردّها.

وهذا المنهج ـ باعتراف أصحابه ـ لا يؤدّي إلىٰ العلم بصدور المروي عن المعصوم عليه السلام، ولا إلىٰ العلم بعدم صدوره، وقد صرّحوا بأنّهم لا

يريدون بالحديث الصحيح السّند أنّه معلوم الصدور، وإنّما يريدون به أنّ رواته ثقاتٌ أو عدولٌ.

قال السيوطي: «وإذا قيل: هذا حديث صحيح، فهذا معناه... لا أنّه مقطوع به في نفس الأمر؛ لجواز الخطأ والنسيان على الثقة...

وإذا قيل: هذا حديث غير صحيح... فمعناه: لم يصحّ إسناده، لا أنّه كذب في نفس الأمر؛ لجواز صدق الكاذب، وإصابة مَن هو كثير الخطأ»(١).

وبهذا لا يكون الأخذ بالرواية ولا ردّها على هذا المنهج قائماً على أساس العلم بصدورها أو العلم بعدمه، وإنّما هو قائم على مجرد الظنّ في كلتا الحالتين.

وممّا يؤكّد عدم اعتبار الشارع لمنهج (نقد السند) في إثبات صدور الحديث: أنّ الشارع نفسَه، قد جعل منهجاً آخر لنقد الروايات هو منهج (نقد المتن)، أو منهج (النقد الدلالي)، القائم على أساس عرض (متن) الرواية على محكم الكتاب والسُنّة، وهو منهج يؤدّي إمّا إلى العلم بصدور الحديث عن المعصومين عليهم السلام، أو العلم بعدم صدوره عنهم.

وإنّ تأكيد النصوص الشرعية لهذا المنهج يكشف عن مدى عناية الشارع بمسألة إثبات صدور الحديث إثباتاً علميّاً، وهذا أمر طبيعيّ؛

---

(١) تدريب الراوي، السيوطي، ص ٣٩ ـ ٤٠.

ذلك أنّ الشارع المقدّس بعد أن أكّد حجيّةَ العلم، وأبطل حجيّة الظنّ مطلقاً، يكون من الضروري أن يضع للمكلّفين ميزاناً ومنهجاً يعرضون عليه ماينقله الرواة من كلام المعصومين عليهم السلام؛ ليميّزوا به ما هو صادر عنهم واقعاً، عمّا ليس بصادر، وإنّما هو من وضع الرواة أو أخطائهم.

وبهذا يظهر وجه التأمّل في ما ذكره الشيخ الأنصاري في دليل الانسداد من عدم بيان الشارع لطريق مجعول في معرفة الأحكام[1].

الأدلّة علىٰ مشروعيّة منهج نقد المتن

إنّ الأدلّة على مشروعيّة هذا المنهج تتمثّل بالروايات الواردة في مصادر الفريقين الحديثية، البالغة حدّ التواتر المفيد للعلم، والموافقة لكتاب الله عزّ وجلّ.

فقد وردت في مؤلّفات أهل السُنّة باثني عشرَ طريقاً، وفي مؤلّفات الشيعة الإماميّة باثنين وعشرين طريقاً، وفي مؤلفات الزيديّة بخمسة طرق، في حدود اطّلاعي، ومن نماذج هذه الروايات لدىٰ الفريقين:

١ ـ «عن زِر بن حُبيش، عن عليّ بن أبي طالب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **إنّه تكون رواة يروون عنّي الحديث، فاعرضوا حديثهم علىٰ القرآن، فما وافق القرآن، فخذوا به، وما لم يوافق**

(١) فرائد الأصول ٤٦٥/١.

القرآن، فلا تأخذوا بـه»(١).

٢ ـ «عن ابن أبي كريمة، عن أبي جعفر... صَعد النبيّ ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: **إنّ الحديث سيفشو عنّي، فما أتاكم عنّي يوافق القرآن، فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن، فليس عنّي»**(٢).

٣ ـ «عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ، قال: **سيأتيكم عنّي أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسُنّتي، فهو منّي، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسُنّتي، فليس منّي»**(٣).

٤ ـ «عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ في خطبة بمنىٰ أو بمكّة: **يا أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق القرآن، فأنا قلته، وما جاءكم عنّي لا يوافق القرآن، فلم أقله»**(٤).

ثانياً:

قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾(٥)، وهذه الآية شاهد لأحاديث العرض علىٰ الكتاب والسُنّة.

---

(١) سُنن الدارقطني ٢٠٩/٤ الحديث ٢٠.

(٢) الأُمّ، الشافعي: ١٦٢٢ الحديث ٢٨٦٣.

(٣) سُنن الدارقطني ٢٠٨/٤ الحديث ١٧ كتاب الأقضية والأحكام.

(٤) الكافي ٥٥/١، تفسير العيّاشي، ص ٩/١.

(٥) سورة النساء ٤: ٥٩.

قال الإمام علي عليه السلام: «**فالردّ إلىٰ الله: الأخذ بمحكم كتابه، والردّ إلىٰ الرسول: الأخذ بسُـنّته الجامعة غير المُفرِّقة**»[١].

وهـذا القـول يـحدّد بـدقّة مـفهوم روايـات العـرض، وأنّ المـراد بالكتاب: خصوص آياته المحكمة المعلومة الدلالة، في قبال ما لم يكن كذلك، وهو المتشابه، فهذا لابُدّ من تحديد معناه في ضوء دلالة الآيات المحكمة، وأنّ المراد بالسُـنّة: خصوص السُـنّة المجمع عليها؛ لوضوح معناها، ولثبوت صدورها بالتواتر، أو بالضرورة من الدين، أو بـنقلها وتلقّيها بالقبول من قِبل جميع المسلمين.

فكما أنّ المعلومات النظرية يتقرّر صدقها أو كذبها بـالرجـوع إلىٰ المعلومات البديهية، كذلك ما هو مظنون الصدور من الأحاديث؛ فإنّه يُعرض علىٰ ما هو معلوم الصدور من الكتاب والسُـنّة، بنحوٍ يؤدّي إلىٰ العلم بصـدوره أو العلم بعـدم صدوره.

وممّا تقدّم يتّضح:

* **أوّلاً**: أنّ قاعدة العرض علىٰ محكم الكتاب والسُـنّة ليست مـن اجتهادات العلماء، وإنّما هي قاعدة مجعولة من قبل الشارع المقدّس؛ من أجل الحفاظ علىٰ أدلّة الأحكام الشرعية، بتعيين ما هو صادر واقعاً من الأحاديث، وهو الموافق لمحكم الكتاب والسُنّة المعلومة الصدور،

---

(١) نهج البلاغة ـ تحقيق صبحي الصالح، ص ٥٣.

وتمييزه عمّا ليس صادراً عن المعصوم واقعاً، وإنّما هو من أخطاء الرواة أو مختلقاتهم، وهو ما خالف محكم الكتاب والسُـنّة.

* **ثانياً**: أنّ هذه القاعدة لا تحتمل الخطأ، بل تؤدّي إلىٰ العلم بصدور الحديث أو عدم صدوره، خلافاً لمنهج (نقد السند)، القائم علىٰ توثيق الرواة أو تضعيفهم؛ فإنّه لا يؤدّي إلىٰ أكثر من الظنّ بذلك؛ لأنّ وثاقة الراوي لا تدلّ علىٰ صدور الحديث واقعاً، بسبب احتمال الخطأ، كما أنّ ضعف الراوي لا يؤدّي إلىٰ العلم بعدم صدور الحديث؛ إذ إنّ الفاسق قد يصدق؛ لأنّه لا يكذب علىٰ طولِ الخط، كما أنّ كثير الخطأ قد يُصيب.

* **ثالثاً**: أنّ هذه القاعدة صالحة للتطبيق علىٰ جميع الروايات، أي: روايات الثقات وغير الثقات، بخلاف منهج (نقد السند)؛ فإنّه يستبعد روايات الضعاف رأساً، مع أنّ فيها أحاديث يحتمل صدورها واقعاً عن المعصومين عليهم السلام.

بل قد صُرِّح في بعض روايات العرض بأنّه لا فرق في تطبيق هذه القاعدة بين روايات الثقات وروايات الضعفاء.

«عن محمّد بن مسلم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا محمّد! ماجاءَك من رواية من برّ أو فاجر، يوافق القرآن، فخذ به، وما جاءك من

رواية من برّ أو فاجر، يخالف القرآن، فلا تأخذ به»[١].

«الحسين بن العلاء... قال: سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن اختلاف الحديث، يرويه مَن نثق به، ومنهم مَن لا نثق به؟

قال: إذا ورد عليكم الحديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله، وإلّا فالذي جاءكم به أوْلىٰ به»[٢].

* **رابعاً**: أنّ كون هذه القاعدة مجعولة من قبل الشارع، يفرض قبولها لدىٰ جميع مذاهب المسلمين، ويجعل من الضروري تطبيقها علىٰ جميع الروايات الواردة في مصنّفاتهم، لا فرق في ذلك بين مصنّفات أهل السُنّة ومصنّفات الشيعة، بما في ذلك المصنّفات المعنونة بالصحاح؛ ذلك أنّ صحّة سند الحديث لا تساوق العلم بصدوره، بل الصحّة مصطلح حديثي يراد به مجرّد ثبوت وثاقة أو عدالة رواة الحديث، وقد علمنا أنّ مجرد وثاقة الراوي وعدالته لا توجب العلم بصدور ما ينقله عن المعصوم.

كما أنه لا يبقىٰ لأهل السُنّة مسوّغ للإعراض عن مصنّفات الشيعة، وحرمان أنفسهم من الثروة الحديثية التي تضمّنتها، بدعوىٰ ضعف رواة الشيعة واتّهامهم بعدم التورّع عن الكذب؛ ما دام ضعف الراوي لا

---

(١) تفسير العيّاشي ٨/١.

(٢) المحاسن ٣٥٢/١ ـ ٣٥٣.

يساوق العلم بعدم صدور ما يرويه، ولعلّ ما يرويه صادر عن المعصوم حقّاً، فلابُد من التبيّن عنه بعرضه علىٰ محكم الكتاب والسُنّة، والأخذ به إذا كان موافقاً لهما.

فالمتعيّن شرعاً هو: رجوع جميع الأطراف إلىٰ قاعدة العرض علىٰ محكم الكتاب والسُنّة، وتحكيمها في جميع الروايات، فبها يُعلم صدور الحديث أو عدم صدوره، مع قطع النظر عن حال الراوي من الوثاقة أو الضعف.

أقول:

من الملفت للنظر: أنّه علىٰ الرغم من وجود روايات قاعدة العرض بين أيدي العلماء، وصراحتها في شمول هذه القاعدة لجميع الروايات، سواء أكان لها معارض أو لا، نجد العلماء يعمدون إلىٰ إثبات صحّة الرواية أوّلاً علىٰ أساس منهج (نقد السند) ووثاقة الراوي، ثمّ يرجعون إلىٰ قاعدة العرض؛ لعلاج حالات التعارض بين الروايات التي تمّ إثبات حجّيتها مسبقاً، استناداً إلىٰ وثاقة رواتها، أي: أنّهم يعمدون في البداية إلىٰ تحديد الموقف من الروايات في ضوء النقد السندي، فالرواية الضعيفة السند تسقط رأساً، ولا تكون حجّة لتعارض رواية صحيحة السند؛ إذ لا معنىٰ ـ علىٰ رأيهم ـ للتعارض بين الحجّة وغير الحجّة، وأمّا الرواية الصحيحة السند، فإنّها تكون حجّة عندهم، فإذا عارضت

رواية أخرىٰ صحيحة السند، تصل النوبة حينئذٍ إلىٰ حلّ التعارض بالعرض علىٰ الكتاب، فيؤخذ بما وافقه ويطرح ما خالفه.

ويلاحظ:

أنّ تسلسل البحث بهذه الطريقة ليس صحيحاً؛ لأنّ الحجيّة إذا كانت أمراً مجعولاً من قبل الشارع، كيف يعقل أن يجعلها لما يعارض الكتاب، أو يجعلها لكلٍّ من المتعارضَين، مع أنّ ذلك خلاف الحكمة؟!

فالصحيح أن يقال:

إنّ التنافي والتعارض في الكلام يستحيل نسبته إلىٰ الله سبحانه؛ قال عزّ وجلّ: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾(١)، وبما أنّ مصدر القرآن والسُنّة معاً هو الله عزّ وجلّ، فلا يمكن وقوع التنافي بين النصوص الواردة فيهما.

وعليه:

فإذا كانت الرواية المظنونة منافية للكتاب والسُنّة المعلومة الصدور، علمنا بعدم صدورها عن المعصومين عليهم السلام، وإذا حصل التنافي بين الروايتين المظنونتين، علمنا بعدم صدور إحداهما، فنقوم بعرضهما علىٰ محكم الكتاب والسُنّة المعلومة الصدور، فنأخذ

---

(١) سورة النساء ٤: ٨٢.

بالموافِقة لهما؛ للعلم بصدورها حينئذٍ، ونردّ المخالِفة لهما؛ للعلم بعدم صدورها وأنّها دخيلة على الشارع بسبب الوضع أوأخطاء الرواة.

فالتعارض إنّما يقع بين الروايتين، ويكشف عن أنّ إحداهما ليست صادرة عن الشارع قطعاً، أي: أنّ التعارض إنّما يقع بين الحجّة وغير الحجّة، وهما مختلطتان وغير متميّزتين، ولا يعقل وقوعه بين الحجّتين، وهذا ما يكشف عن خطأ الطريقة المعهودة في النقد السندي، التي قد تثبت بها الحجيّة شرعاً لرواية معارِضة للكتاب، أو لروايتين متعارضتين، بناءً على دعوى جعل الشارع الحجيّة لخبر الثقة، مع التسليم بعدم إفادته العلم.

ولابدَّ من الإشارة هنا، إلى أنَّ علّة استحالة صدور الدليلين المتنافيين عن الشارع، هي: ما يؤدّي إليه ذلك من ثبوت التشريعين المتنافيين المُفادين بهما في عالم التشريع في عرض واحد، ومن أجل ذلك ترتفع هذه الاستحالة في حالة النسخ، التي تحصل بين دليلين معلومي الصدور معاً، ويكون المتأخر منهما رافعاً لحكم المتقدّم؛ إذ لا يحصل من ذلك محذور اجتماع الحكمين المتنافيين.

ومن أمثلة ذلك:

نسخ الحكم بالتوجّه عند الصلاة إلى بيت المقدس ـ الثابت بالسُنّة المعلومة ـ بالحكم الوارد في الكتاب بعد ذلك، من وجوب التوجّه إلى

الكعبة المشرّفة.

ونسخ الحكم بوجوب التصدّق قبل مناجاة الرسول ﷺ فإنّ المنسوخ والناسخ كليهما ثابت بالكتاب.

ولا مثال لنسخ الحكم الثابت بالكتاب بناسخ من السُنّة المعلومة.

النقطة الثانية: إثبات مدلول الدليل

إنّ مراجعة الآيات القرآنية تظهرنا علىٰ أنّ الشارع المقدّس قد حرص علىٰ أن تكون تعاليمه لعباده واضحة جليّة، لا لبس فيها ولا غموض يعتريها، وأكّد في أكثر من آية ما يمكن تسميته بقاعدة (**البلاغ المبين**) في خطاباته للمكلّفين، ومن ذلك ـ علىٰ سبيل المثال ـ قوله تعالىٰ:

١ ـ ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا ٱلْبَلَاغُ ٱلْمُبِينُ﴾[١].

٢ ـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[٢].

٣ ـ ﴿قَدْ جَاءَكُم مِنَ ٱللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾[٣].

---

(١) سورة يس ٣٦: ١٧.

(٢) سورة إبراهيم ١٤: ٤.

(٣) سورة المائدة ٥: ١٥.

٤ ـ ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[١].

وإنّ تأكيد الشارع المقدّس لقاعدة (البلاغ المبين) أمر يُلائم تأكيدَ النصوص الشرعية من الآيات والأحاديث لحجيّة العلم وعدم حجّية الظنّ؛ إذ معه لا يُعقل أن يخاطب الشارع الحكيم عباده بما لا يُفيدهم علماً بمراداته، ولا يورثهم إلّا الظنّ الذي لا يُغني من الحقّ شيئاً.

إلّا أنّ علماء الأُصول قسّموا الألفاظ إلىٰ قسمين:

أحدهما: ما كان نصّاً في معناه، وعرّفوه بأنّه: الموضوع لمعنىً معيّن، ولا يحتمل إفادة غيره.

والآخر: ما كان ظاهراً في معناه وهو: الموضوع لمعنىً معيّن، ولكنّه يحتمل إفادة غيره.

وقالوا: إنّ ما كان نصّاً يفيد العلم بمراد المتكلّم، وما كان ظاهراً لا يفيد إلّا الظنّ بالمراد.

قال الشهيد الصدر: «قد يدلّ الدليل الشرعي علىٰ أحدِ أمرين، مع أولوية دلالته علىٰ أحدهما بنحو يسبق إلىٰ الذهن تصوّراً علىٰ مستوىٰ المدلول التصوّري، وتصديقاً علىٰ مستوىٰ المدلول التصديقي، وإن كانت إفادة المعنىٰ الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليل المذكور ممكنة ومحتملة أيضاً، بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العامّ، وهذا هو

---

(١) سورة المائدة ٥: ٩٢.

الدليل الظاهر في معنىً، وفي مثلِ ذلك يحمل على المعنى الظاهر؛ لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلّم، وهذه الحجيّة لا تقوم على أساس اعتبار العلم؛ لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً، بل على أساس حكم الشارع بذلك»[١].

وقال الشيخ المظفّر رحمه الله: «إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، ما لم يدلّ دليل قطعي على حجّيّته، والظواهر من جملة الظنون، فلابُدّ من التماس دليل قطعيّ على حجّيّتها؛ ليصحّ التمسّك بظواهر الآيات والأخبار»[٢].

وقد انتهوا إلى أنّ الدليل القطعي على حجيّة الظهور هو: السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع؛ فقد «تبانى العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء بإرادة خلاف الظاهر... ولابُدّ أنّ الشارع قد أمضى هذا البناء، وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه، وإلّا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته... فيعلم أنّ الظاهر حجّة عنده، كما هو عند العقلاء بلا فرق»[٣].

---

(١) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية: ١٨٠.

(٢) أُصول الفقه ١٣٧/٣.

(٣) المصدر نفسه ٣١/١.

ويلاحظ:

أنّ هذه الطريقة في التفريق بين النصّ والظاهر ليست صحيحة؛ إذ ليس هناك لفظ يحتمل معنيين مع أولوية دلالته علىٰ أحدهما دون الآخر؛ فإنّ هذا مخالف لغرض الواضع الذي هو: قرن الألفاظ بمعانيها؛ ليتمكّن المتكلّم من إعلام المخاطبين بمراداته، كما أنّه مخالف لما هو ثابت بالوجدان، من تحقّق التفاهم بين أهل اللغة، وحصول العلم لدى السامع بمرادات المتكلّم من ظاهر كلامه، دون أن يتردّد بين معانٍ مختلفة.

فالصحيح: أنّ كلّ لفظ لا يدلّ بذاته إلّا علىٰ معناه الحقيقي الذي يتبادر منه عند الإطلاق.

وعليه فينبغي أن يقال:

إنّ الألفاظ كلّها إنّما وضعت للدلالة علىٰ معانيها الحقيقية التي تتبادر منها عند الاستعمال، فلا تدلّ إلّا عليها إذا بقينا نحن وذات اللفظ، غاية الأمر أنّ الألفاظ علىٰ نحوين:

* **الأوّل:** ما وضع لمعنىً معيّن، ولا يحتمل بحسب نظام اللغة إفادة غير ذلك المعنىٰ، حتّىٰ بمعونة القرائن، وهذا هو (النصّ)، كما لو قال المولىٰ: (يحرم عليك الخمر)؛ فإنّه نصّ في الحرمة، ولا يمكن صرف دلالته من الحرمة إلىٰ الكراهة، بقرينة كلام آخر يرخّص في تناول

الخمر، بل الكلام الآخر سيكون في نظر العرف معارضاً للحكم بالحرمة.

* **والنحو الثاني:** ما وضع ليدلّ بذاته وبمجرّده علىٰ معنىً معيّن، ولكنّه قابل للدلالة علىٰ معنىً آخر، بمعونة قرينة تصرف دلالة اللفظ إلىٰ ذلك المعنىٰ الآخر.

ففي هذا النحو الثاني، إذا بقينا نحن وذات اللفظ، تبادر منه معناه الحقيقي، وعلمنا أنّه هو المراد الواقعي للمتكلّم، ولم نحتمل دلالته علىٰ معنىً آخر، وإلّا لَما تمَّ التفاهم بين أهل اللغة.

وأمّا إذا قرن المتكلّم بذلك اللفظ ما يصرف ظهوره ودلالته إلىٰ معنىً آخر، علمنا أنّ مراده هو المعنىٰ الآخر.

من نماذج هذا النحو الثاني:

أوّلاً:

ما تؤدّي القرينة فيه إلىٰ تغيّر نوع الحكم، ويدخل ضمن هذا القسم:

١ ـ مادّة الأمر وصيغته

نحو: (آمرُك بالقراءة ـ إقرأْ)؛ فإنّ معناهما الحقيقي الموضوع له هو: (الوجوب)، وهو الظاهر منهما مع عدم القرينة، ولكنّهما قد يستعملان لإفادة (الاستحباب) مع القرينة، التي تتمثّل في وجود دليل آخر صادر

عن الشارع يرخّص في ترك القراءة، فيكشف عن استعمال الصيغة في الدليل الأوّل في الطلب الاستحبابي لا الوجوبي.

٢ ـ مادّة النهي وصيغته

نحو: (أنهاك عن التدخين ـ لا تدخّن)؛ فإنّ معناهما الحقيقي هو: (الحرمة)، وهو الظاهر المتبادِر منهما مع عدم القرينة، ولكنّهما قد يستعملان لإفادة (الكراهة) بمعونة القرينة التي تتمثّل بورود دليل شرعيّ آخر يرخّص في التدخين، ويصرف ظهور الدليل الأوّل من النهي التحريمي إلىٰ النهي الكراهتي.

ثانياً:

ما تؤدّي القرينة فيه إلىٰ تضييق دائرة موضوع الحكم أو توسيعها، كأن يكون اللفظ دالاً بذاته علىٰ الشمول والاستيعاب لجميع أفراد الموضوع أو حالاته، ما لم يمنع من ذلك وجود دليل آخر يستثني بعض الأفراد أو الحالات، أو يوسّع دائرة الموضوع بإضافة بعض الأفراد إليه، كدليل «الطواف بالبيت صلاة»، الموسّع لموضوع شرطية الطهارة في العبادات، وممّا يدخل في هذا القسم:

١ ـ ألفاظ العموم

نحو: (كل) و(جميع)، فلو قال الآمر: (أكرم جميع العلماء)، كان كلامه ظاهراً في دخول جميع أفراد العلماء في موضوع الحكم بوجوب

الإكرام، إلّا إذا صدر عن الآمر نفسه كلام آخر يقول فيه مثلاً: (لا تُكرِم العالم الفاسق)؛ فإنّه يكون قرينة تضيّق دائرة شمول الكلام الأوّل، بإخراج فسّاق العلماء من موضوع الحكم بوجوب الإكرام.

٢ ـ الألفاظ المطلقة

نحو: (رقبة) في قول المولىٰ: (أعتق رقبةً)؛ فإنّه ظاهر بذاته في الشمول للرقبة مطلقةً من قيد الإيمان والكفر، إلّا إذا ورد دليل آخر من قِبَل المولىٰ ينهىٰ عن عتق الكافر؛ فإنّه يقيّد إطلاق الرقبة في الدليل الأوّل، ويحصر موضوع تشريع العتق بالرقبة المقيّدة بالإيمان.

وعليه:

فليس من الصحيح التفريق بين النّص والظاهر، بإفادة الأوّل للعلم بمراد المتكلّم، وإفادة الثاني للظنّ بمراده.

بل الصحيح:

أن نفرّق بينهما بالقول: إنّ النص هو: ما وضع لمعنىً معيّن ولا يمكن استعماله في غيره حتّىٰ مع القرائن، ومن أجل ذلك يحصل العلم بإرادة المتكلّم لذلك المعنىٰ من ذات اللفظ.

وأمّا الظاهر فهو: اللفظ الموضوع لمعنىً معيّن، ولا تُحتمَل دلالته علىٰ غيره، ولكن يمكن استعماله في غيره، بشرط وجود قرينة تصرف دلالته من المعنىٰ الموضوع له، إلىٰ ما قامت عليه القرينة، والقرينة تارة

تنظر إلىٰ موضوع الحكم، فتقوم بتوسعة دائرته أو تضييقها، وأُخرىٰ تنظر إلىٰ الحكم نفسِه، كأن تقوم بتغييره من الوجوب إلىٰ الاستحباب، أو من الحرمة إلىٰ الكراهة.

وفي هذه الحال، إذا بقينا نحن وذات اللفظ، ولم نجد في الكلام قرينة تصرفه عن معناه الموضوع له، لم نحتمل دلالته علىٰ معنىً آخر، بل نعلم بأنّ مراد المتكلّم واقعاً هو: المعنىٰ الظاهر من ذات اللفظ، أي: المعنىٰ الحقيقي المتبادِر منه، وإن وجدنا قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي، علمنا أنّ مراد المتكلّم هو: المعنىٰ الذي قامت عليه القرينة.

وعليه:

فليس في الظهور ظنّ بمراد المتكلّم، لكي نبحث عن دليل يُثبت حجيّة هذا الظنّ شرعاً.

واحتمال ضياع بعض النصوص، التي تشكّل قرائن علىٰ إرادة خلاف ظواهر الأدلّة الموجودة بين أيدينا، يردّه أنّ الشارع المقدّس قد أكمل الدين وتعهّد بحفظه؛ قال تعالىٰ: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾(١)، وقال سبحانه: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾(٢)، ولامعنىٰ لحفظ الدين إلّا الحفاظ علىٰ نصوصه من

(١) سورة المائدة ٥: ٣.

(٢) سورة الحجر ١٥: ٩.

الضياع، ولمّا كانت القرائن أدلّة شرعية، فهي محفوظة حتماً بحفظ الله لها، وحاضرة بين أيدينا، ولا معنىٰ لاحتمال فقدها وضياعها.

وعليه:

فإذا كان الشارع قد أكمل الدين، ولم يترك واقعة حدثت أو ستحدث، إلّا وبيَّن حكمها، إمّا بدليل يختصّ بها، وإمّا بحكم كليٍّ مجعول علىٰ عنوان يشملها بعمومه أو إطلاقه، وإذا كانت جميع الأدلّة محفوظة وحاضرة بين أيدينا، ونحن علىٰ علم بما هو صادر منها واقعاً؛ إمّا لكونه آية من كتاب الله عزّ وجلّ، وإمّا لكونه حديثاً ثابتاً بالتواتر، أو بالضرورة من الدين، أو بالاتّفاق علىٰ نقله في المصادر الحديثية لكلّ المسلمين، أو بموافقته لمحكم الكتاب والسُنّة المعلومة الصدور، مع علمنا باستمرار الدين إلىٰ يوم القيامة، فإنّ النتيجة الطبيعية لكلّ ذلك هي: انفتاح المصراع الأوّل من مصراعي باب العلم بالحكم الشرعي، وهو: العلم بصدور الدليل علىٰ الحكم عن الشارع المقدّس.

وأمّا العلم بمدلول ما علمنا بصدوره من الأدلّة، فهو ميسور لنا أيضاً؛ لأنّه إذا كان نصّاً في معناه، تعيّن إرادة الشارع لذلك المعنىٰ، وإن كان ظاهراً في معناه، بأن أمكن استعماله في غيره بقرينة، فما علينا إلّا أن نتفحّص بقية الأدلّة، وكلّها حاضرة بين أيدينا ومرتّبة علىٰ الكتب والأبواب، فإن لم نجد فيها ما يصلح قرينة تصرف اللفظ عن ظاهر

معناه، علمنا بأنّ مراد الشارع هو: المعنىٰ الظاهر المتبادِر من ذات اللفظ، ولم نحتمل دلالته علىٰ غيره.

وإن وجدنا دليلاً يصلح قرينة تصرف اللفظ عن معناه الظاهر منه إلىٰ غيره، بأن تقوم بتوسعة أو تضييق دائرة موضوع الحكم، أو تقوم بتغيير نوع الحكم من الوجوب إلىٰ الاستحباب أو الإباحة، ومن الحرمة إلىٰ الكراهة، علمنا بأنّ مرادالشارع هو: ما قامت عليه القرينة.

وبهذه الطريقة يتاح لنا العلم بمراد الشارع الواقعي، وبها ينفتح المصراع الثاني لباب العلم بالحكم الشرعي، وهو: العلم بمدلول الدليل الكاشف عن المراد الواقعي للشارع المقدّس.

وبذلك نخرج من عُتمة الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، إلىٰ نور العلم واليقين.

والحمد لله ربّ العالمين.

البحث الرابع
الأصول العملية
حقيقتها ووظيفتها

مقدّمة

افترض علماء الأصول وجود أحكام شرعيّة ثابتة واقعاً في لوح الجعل والإنشاء، إلّا أنّه لا كاشف عنها من الدليل الشرعي المتمثّل بالكتاب والسنّة، ولا من الدليل العقلي.

وممّا ذكروه بهذا الشأن: أنّه «لا شكّ في أنّ كلّ متشرع يعلم علماً إجماليّاً بأنّ لله تعالى أحكاماً إلزامية من نحو الوجوب والحرمة، يجب على المكلّفين امتثالها، يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا العلم الإجمالي منجّزٌ لتلك التكاليف الإلزامية الواقعيّة، فيجب على المكلّف ـ بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمّة ممّا علم

اشتغالها به من تلك التكاليف ـ أن يسعىٰ إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمّنة له التي يعلم بفراغ ذمّته باتباعها.

فإذا فحص المكلّف وتمّت له إقامة الحجّة على جميع الموارد المحتملة، فذاك هو كلّ المطلوب، وأمّا إذا بقيت لديه موارد أخرىٰ يحتمل فيها ثبوت التكليف، ويتعذّر فيها إقامة الحجة لأيّ سبب كان، فإنَّ المكلّف يقع لا محالة في حالة من الشكّ تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعاً؟

هل هناك حكم عقليّ يركُن إليه، ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟

أو أنَّ الشارع قد راعىٰ هذه الحالة للمكلّف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل له وظائف عملية، يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها؛ لتطمينه من الوقوع في العقاب؟»[١].

تقسيم عملية الاستنباط إلى مرحلتين

وقد انتهىٰ علماء الأصول إلى وجود أصول شرعية مستفادة من الكتاب والسنة، تقوم بتحديد الموقف العملي للمكلّف تجاه الحكم الشرعي الذي لا كاشف عنه من أدلّة الشرع والعقل، وقاموا على هذا

---

(١) أصول الفقه ٢٦٧/٤ ـ ٢٦٨.

الأساس بتقسيم عملية الاستنباط إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى:

وفيها يطلب الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي، وانتهوا إلى حصره في ثلاثة أنواع:

الأوّل: الدليل الشرعي المؤدّي إلى العلم بالحكم، وهو: الدليل المعلوم الصدور عن الشارع المقدس، والمعلوم الدلالة على مراده الواقعي.

الثاني: الدليل الشرعي المؤدّي إلى الظن بالحكم، وهو: ما كان ظنّي الصدور عن الشارع، كالرواية التي ينقلها الواحد الثقة، أو كان ظنّي الدلالة على المراد، كظهور الكلام في معنىً معيّن، بادعاء توفّر أدلّة شرعيّة على حجيّة هذين النوعين من الظن، واعتبار الشارع لهما، وتجويزه الاستناد إليهما في إحراز الحكم الشرعي.

الثالث: الدليل العقلي الكاشف عن الحكم الشرعي كشفاً يقينيّاً، والمتمثّل بالملازمات العقلية مستقلّة وغير مستقلّة، في قِبال الكاشف العقلي الظنّي المتمثّل بالقياس لدىٰ علماء العامة، الذي يَحرُم لدينا الاستناد إليه في تشخيص أحكام الشارع؛ لعدم قيام دليل على حجيّته، بل لقيام الدليل على عدم حجيّته.

المرحلة الثانية:

وفيها يطلب الدليل الذي يحدّد الموقف العملي للمكلّف، تجاه الحكم الشرعي المحتمل الثبوت واقعاً في لوح التشريع، ولا كاشف عنه في ما لدينا من الأدلة الشرعية أو العقلية، وعبّروا عن هذه الأصول بـ(الأصول العملية)؛ لأنّها تحدد الموقف العملي للمكلّف تجاه الحكم الشرعي المشكوك، من دون أن تشخّص الحكم نفسه.

وقد قسّموا هذه الأصول إلى قسمين:

القسم الأوّل: الأصول العملية الشرعيّة، وهي محصورة في أربعة أنواع: البراءة، والاحتياط، والاستصحاب، والتخيير.

«والحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي؛ لأنّها هي التي وجدوا أنّها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرضُ أصول أُخرى غيرها، ولو في أبواب خاصّة من الفقه، وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصة، يرجع إليها الشاكّ في الحكم، مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعيّة»[1].

القسم الثاني: الأصول العملية العقلية، وهي: التي يرجع إليها عند عدم التمكّن من تحديد الموقف العملي في ضوء الأصول العملية

---

(١) أصول الفقه ٢٦٩/٤ ـ ٢٧٠.

الشرعية، وهذه الأصول العقليّة، ترجع إلى مدركات العقل العملي في ما يرتبط بحقّ الطاعة، فهي ليست أحكاماً يُصدرها العقل، بل إدراكاتٌ له، لما ينبغي أن يفعل، ولما ينبغي أن لا يفعل، وهي «تُرَدُّ إلى أصلين؛ لأنَّ العقل إن أدرك شمول حقّ الطاعة للواقعة المشكوكة، حكم بأصالة الاشتغال، وإن أدرك عدم الشمول حكم بالبراءة.

ولكن قد يُفرض أصل عمليّ ثالث، وهو أصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

ويعترض على افتراض هذا الأصل بأنَّ التخيير إن أريد به دخول التكليف في العهدة، واشتغال الذمّة به، ولكن على وجه التخيير، فهو غير معقول؛ لأنَّ الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع[1]، وإن أريد به أنه لا يلزم المكلّف عقلاً بفعل ولا ترك، ولا يدخل شيءٌ في عهدته، فهذا عين البراءة»[2].

تبلور فكرة الأصول العملية

ويلاحظ: «أنَّ فكرة الأصول العملية، لم تكن بهذا الوضوح في

---

(١) أي: سواء أدخله الشارع في عهدة المكلّف أم لا، فيكون إيجابه تحصيلاً للحاصل، فلا يعقل صدوره عن الحكيم.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢/١٥ـ١٦.

كلمات أصحابنا... بل في مبدأ الأمر أُدرجت في دليل العقل... وادّعىٰ جمع كالسيّد المرتضىٰ وابن زهرة (قدس سرهما): أنَّ هذه الأدلة كلّها قطعيّة، فاعتبرت البراءة قطعيّة، والعمل بها عمل بدليل العقل القطعيّ، وبذلك أجابوا على فقه العامّة، بأنّهم يعملون بالقطع، ولا يحتاجون إلى إعمال الظنون والأَمارات النّاقصة.

وكذلك أُدرج في الدليل العقلي بعد ذلك أصل الاستصحاب، بل يلاحظ: أنَّ البراءة أُلحقت بالاستصحاب واعتُبرت منه؛ لأنَّ الحالة الأصلية براءة الذمّة قبل الشرع، وهي تثبت بالاستصحاب، فكانت البراءة تعني: استصحاب البراءة، وسمّوا ذلك باستصحاب حال العقل، ووسموه بالدليل العقلي القطعي، مع أنّه ليس دليلاً على الحكم، فضلاً عن أن يكون قطعيّاً، وإنّما القطعي تفريغ الذمّة به...

وبعد أن التُفت إلى أنَّ الأدلّة المعتمدة في الفقه، فيها ما هو ظنّي، ولكنّه معتبر شرعاً، كالظهورات وخبر الثقة مثلاً، وشاع تقبُّل فكرة العمل بالظن إذا كان معتبراً شرعاً بدليل قطعيّ، اعتبرت الأصول العملية أدلّة ظنّية، فجُعل الاستصحاب حجة من باب إفادته للظن، بل في المعالم جعل البراءة دليلاً ظنيّاً، بل وقع ذلك لبعض المتأخّرين، كما ذكره الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ واستغرب منه.

وبعد ذلك اختمرت تدريجيّاً الفكرة الصحيحة عن الأصل العملي،

وأنّه لا يطلب منه الكشف عن الحكم الواقعي وجعله دليلاً عليه، لكي يبحث عن كونه دليلاً قطعيّاً أو ظنيّاً، وإنّما المطلوب منه تحديد الموقف العملي للمكلّف تجاه الحكم الواقعي، عند عدم إمكان إثباته بدليل»[١].

الموقف من الأصول العملية

ولابدّ لتحديد الموقف من هذه المسألة، من الأخذ بنظر الاعتبار حقيقتين أساسيّتين، تضافرت عليهما الأدلّة الشرعية من الكتاب والسنة:

الحقيقة الأولىٰ: أنَّ الشارع المقدس قد صرّح بأنَّ العلم فقط هو الحجة مطلقاً، أي: في أصول الدين وفروعه، وأنّ الظن ليس حجة مطلقاً[٢].

ومن النصوص الدّالة على هذه الحقيقة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٣].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا

---

(١) بحوث في علم الأصول ٩/٥ ـ ١١.

(٢) وهو ما مرّ في البحث الثاني.

(٣) سورة الاسراء ١٧: ٣٦.

يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[١].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٢].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[٣].

٥ ـ قول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «إيّاكم والظن، فإنَّ الظنَّ أكذبُ الحديث»[٤].

٦ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «مَن شكَّ أو ظن، فأقام على أحدِهما، فقد حَبِطَ عملُه، إنَّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة»[٥].

٧ ـ «عن زرارة بن أعين، قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: ما حقُّ الله على خلقه؟ قال: حقُّ الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون، ويكفّوا عمّا لايعلمون، فإذا فعلوا ذلك، فقد واللهِ أدّوا إليه حقَّه»[٦].

---

(١) سورة النجم ٥٣: ٢٨.

(٢) سورة الانعام ٦: ١١٦.

(٣) سورة الانعام ٦: ١٤٨.

(٤) سنن أبي داود، الحديث ٤٩١٧، وسائل الشيعة ٥٩/٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢ وفيه (أكذب الكذب).

(٥) وسائل الشيعة، ٢٧ ـ ٥٩ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

(٦) المحاسن ٢٠٤/١.

والحقيقة الثانية: أنّ الله تعالىٰ قد أكمل الدين وتعهّد بحفظه.[١]

أمّا إكمال الدين، فمعناه: أنّ الشريعة المقدسة لم تترك واقعة حدثت أو ستحدث، إلّا وبيّنت حكمها بدليل شرعي يختصّ بها أو يشملها بعمومه أو إطلاقه، ومن الأدلة على ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[٢].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٣].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٤].

٤ ـ قول الامام الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة»[٥].

٥ ـ قول الامام الباقر عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة، إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على مَن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»[٦].

---

(١) وهو ما تكلّمت عليه في البحث الأوّل.

(٢) سورة المائدة ٥: ٣.

(٣) سورة الانعام ٦: ٣٨.

(٤) سورة النحل ١٦: ٨٩.

(٥) الكافي ٥٩/١، الحديث ٤.

(٦) الكافي ٥٩/١، الحديث ٢.

٦ ـ ما ورد عن سُماعة أنّه سأَل الإمام الرضا عليه السلام: «أكلُّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، أو تقولون فيه؟ فقال: بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه»(١).

٧ ـ «عن الامام الرضا عليه السلام: فمن زعم أنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يُكمل دينه، فقد ردَّ كتاب الله، ومَن ردَّ كتاب الله فهو كافر»(٢).

وأمّا الأدلّة على حفظ الدين، الذي يعني: حفظَ الأدلّة المبيّنة لتعاليمه وأحكامه، فهي موزّعة على آيات الكتاب والسنة الشريفة، ومنها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(٣).

قال ابن حزم الأندلسي، في مقام الردّ على مَن زعمَ أنَّ المراد بالآية الكريمة خصوص القرآن الكريم دون السنّة: «القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد، في أنّهما من عند الله تعالىٰ، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما... قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ﴾(٤)، فأخبر تعالى ـ كما قدّمنا ـ أنَّ كلام نبيّه كلُّه وحي، والوحي بلا خلاف ذكر، والذكر محفوظ بنصّ

---

(١) الكافي ٦١/١، الحديث ١٠.

(٢) معاني الأخبار، ص ٩٦.

(٣) سورة الحجر ١٥: ٩.

(٤) سورة الأنبياء ٢١: ٤٥.

القرآن، فصحَّ بذلك أنَّ كلامه ﷺ كلّه محفوظ بحفظ الله عزَّ وجلَّ، مضمون لنا أنّه لا يضيع منه شيء»[١].

وعليه، فاحتمال ضياع بعض أدلّة الأحكام، لا منشأ له إلّا أحد أمرين، كلاهما غير معقول بالنسبة لله عزّ وجلّ:

أوّلهما: أنّه سبحانه لم يفِ بوعده، وترك للحوادث أن تضيّع بعض النصوص المبيّنة لتعاليمه.

ويبطله نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[٢].

وثانيهما: أنَّ قدرته عزَّ وجل قد ضاقت عن السيطرة على صروف الدهر، ممّا أدّىٰ إلى فقد بعض أدلّة التشريع.

ويبطله نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[٤].

٢ ـ «عن سُماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسىٰ عليه السلام... فقلت: أصلحك الله، أتىٰ رسولُ الله ﷺ الناسَ بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة، فقلت: فضاع من

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٩٦/١ ـ ٩٧.

(٢) سورة الرعد ١٣: ٣١.

(٣) سورة يوسف ١٢: ٢١.

(٤) سورة فاطر ٣٥: ٤٤.

ذلك شيء؟ فقال: لا هو عند أهله»[١].

٣ ـ إنَّ ممّا يبطل دعوىٰ ضياع أدلّة بعض الأحكام: ما نجده بين أيدينا فعلاً من المصنّفات الحديثيّة، التي تفي باستنباط أحكام جميع المسائل، ولا تترك واقعة دون بيانٍ لحكمها الشرعي، فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي لتحديد الموقف تجاه حكم شرعي غير معلوم.

يقول السيد الشهيد الصدر قدس سره في مقدمة رسالته (الفتاوىٰ الواضحة) إنّه اعتمد في استنباط جميع فتاواها على «الكتاب والسنة الشريفة بامتدادها المتمثّل في سنة الأئمّة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم أحد الثقلين اللذين أمر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بهما، ولم نعتمد في شيءٍ من هذه الفتاوىٰ على غير هذين المصدرين.

أمّا القياس والاستحسان ونحوهما، فلا نرىٰ مسوّغاً شرعياً للاعتماد عليهما؛ تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا ما يسمّىٰ بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا؟ فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّنا لم نجد حكماً واحداً، يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي، فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة.

---

(١) الكافي ٥٧/١، الحديث ١٣.

وأمّا ما يسمّىٰ بالإجماع، فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، ولا يعتمد عليه إلّا من أجلِ كونه وسيلة إثبات للسنة في بعض الحالات»[١].

وسُئل السيد الخوئي‌قدس‌سره: هل اعتمدتم في فتوىً من فتاواكم أو مسألة من مسائلكم على دليل العقل فحسب؟

فأجاب قائلاً: «لا ريب في أنَّ الأحكام الشرعية مجعولة طبق المصالح والمفاسد الواقعيّة، وليست مجعولةً جزافاً، إلّا أنَّ عقولنا القاصرة لمّا لم يسعها أن تدركَ تلك المقتضيات، ودين الله لا يصاب بالعقول، فلأجله يتعيّن علينا أن نتعبَّدَ بالأدلة الشرعية السمعية من الكتاب والسنّة.

نعم، قد يدرك العقل البشري أموراً ضرورية واضحةً، لا يعتريها أيّ شكّ أو شبهة، كحسن العدلِ والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، لكنَّ الظاهر أنَّ كلَّ ما هو من هذا القبيل قد وردَ فيه شاهد ومعاضد من الأدلّة السمعيّة»[٢].

ومنه يتّضح: أنّ الأدلة الشرعية وافية ببيان أحكام جميع الوقائع، وأنَّ هذه الأدلة محفوظة وحاضرة بين أيدينا لم يُفْقَدْ منها شيء.

---

(١) الفتاوى الواضحة، ص ١٥.

(٢) مسائل وردود، ص ٦.

تقريب بيان الأدلّة لأحكام الوقائع المتجدّدة

فإن قيل: كيف تفي الأدلّة الشرعية ببيان أحكام جميع الوقائع، مع أنّها ـ مهما كثرت ـ متناهية، بينما الحوادث متجدّدة على مرّ الزمن؟

فالجواب: إنَّ جعل الأحكام الشرعية على موضوعاتها قد جاءَ على نحوين:

الأوّل: أن يكون الحكم منصبّاً على موضوع خاصّ أو جزئيّ، فيختصّ به، ولا يسري إلى غيره، كالحكم بوجوب الصلاة وحرمة القتل.

والثاني: أن يجعل الحكم على موضوع عامّ أو عنوان كليّ، صالح للانطباق على أفراد ومصاديق متعددة، كالحكم بحلِّ الطيّبات وحرمة الخبائث، وهذا النوع من الحكم يكوِّن قاعدة فقهيّة تصلحُ لمعرفة أحكام الوقائع الحادثة؛ تبعاً لكونها فرداً أو مصداقاً لهذا الموضوع العام أو ذاك.

وقد صرّحت النصوص الشرعيّة بأنّ عدمَ وجود دليل خاصّ أو عامّ يبيّن حكم الواقعة، لا يعني: أنَّ الشارع قد نسيها أو أهمل بيان حكمها، ولا يعني أيضاً: أنَّ الدليل الكاشف عن حكمها قد فقد وضاعَ بسبب حوادث الدهر، وإنّما يعني: أنَّ حكمها هو التوسعة والإباحة، وأنّ المكلّف ليس مطالباً شرعاً حيالها بفعل أو ترك، ومن الأدلة على ذلك:

١ ـ قول الرسولِ الأكرم صلى الله عليه وآله: «**الحلال ما أحلَّه الله في كتابه، والحرامُ ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو ممّا عفا عنه**»(١).

٢ ـ قول الإمام عليّ عليه السلام: «**إنَّ الله فرضَ عليكم فرائض فلا تضيّعوها، وحدَّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياءَ فلا تنتهكوها، وسكتَ لكم عن أشياءَ ولم يدعها نسياناً، فلا تتكلّفوها**»(٢).

٣ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: «**إنَّ الله عزَّ وجلَّ احتجَّ على الناسِ بما آتاهم وما عرَّفهم**»(٣).

٤ ـ قوله عليه السلام أيضاً: «**ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم**»(٤).

وعليه: فاذا لم يجد الفقيه في ما بين يديه من مصادر التشريع دليلاً خاصّاً أو عامّاً، يبيّن حكم واقعة مّا، فإنَّه لا يبقى في حَيْرَة، ولا يضطر

---

(١) سنن الترمذي، الحديث ١٧٣٢، سنن ابن ماجة، الحديث ٣٣٦٧، سنن البيهقي، الحديث ١٩٩٣٥، المستدرك على الصحيحين ١٥٨/٥.

(٢) شرح نهج البلاغة ١٠٥/١٧٤/٣، وسائل الشيعة ٢٦٠/١٥، الباب ٢٤ الحديث ٨، سنن البيهقي ٢١/١٠ الحديث ١٩٧٢٥.

(٣) التوحيد، ص ٤١٠ ـ ٤١١ الحديث ٢ و٣.

(٤) الكافي ١٦٤/١ الحديث ٣، التوحيد: ص ٤١٣ الحديث ٩.

الى الرجوعِ إلى العقل لتحديد حكم الواقعة مستقلّا عن نصوص الكتاب والسنّة، ولا يلجأ أيضاً إلى ما يسمّى بالأصول العملية؛ ليحدد الموقف العمليَّ من تلك الواقعة، التي لم يكتشف حكمها الشرعي، وذلك لأنَّ الشارع المقدَّس قد كشف له عن حكم تلك الواقعة، وهو: **الإباحة**، وأنَّ المكلَّف في سَعَةٍ، وليس مطالباً فيها بفعل أو تركٍ، لا بنحو الإلزامِ ولا بنحو الرُّجحان.

تحديد المراد الواقعي بأدلّة الأصول العملية

وعليه، فإذا كانت الأدلة الشرعية وافية بالكشف عن أحكام جميع الوقائع ، وليس لدينا قضيّة لا نعلم بحكمها الشرعي، لكي نكون بحاجةٍ الى تحديد الموقف العملي منها، يتعيّن علينا أن نفسّر المراد بأدلّة ما يسمّىٰ بالأصول العملية بنحو يلائم الحقائقَ المذكورة، ولا ينافيها، وذلك بأن نقول:

إنَّ هذه الأدلة تكشف عن أحكام شرعيّة لوقائع معيّنة تختصّ بما يعرض للمكلَّف من: حالات الجهل بالتكليف ـ رغم قيام الدليل الكاشف عنه ـ أو عدم العلم بمتعلَّق التكليف المعلوم، أو الشك في بقائه بعد العلم بوجوده.

وبعبارة أخرىٰ: إنَّ مُفاد أدلّة ما يسمّىٰ بالأصول العملية هو: أحكام

شرعية، منصبّة على عناوين كليّة، وهي: جهل المكلّف بالحكم، أو بمتعلّقه، أو ببقائه، ومن أجل ذلك تؤدّي إلى الكشف عن أحكام الأفراد والمصاديق التي تنطبق عليها تلك العناوين الكليّة، وليس مُفادُها تحديد مواقفَ عملية، من أحكام لا كاشف عنها من الأدلة الشرعية، وسوف يتضح ذلك بالكلام على الأصول العملية الشرعية تباعاً، وهي:

الأصل الأوّل ـ البراءة الشرعية:

ومرادهم بها: أنَّ الحكم الشرعي غيرَ المنكشِف، لا يدخل في عهدة المكلّف، ولا تنشغل ذمّته به، رغم ثبوته واقعاً في لوح الجعل والإنشاء.

ومن الأدلّة التي سيقت لإثبات البراءة بهذا المعنىٰ:

أوّلاً: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1].

وليس في هذه الآية الكريمة ما يدلّ على البراءة بالمعنىٰ الذي يقصدونه؛ إذ إنّها ظاهرة عرفاً في أنَّ الله تعالى إنّما يُقيم الحجة على عباده بإرسال الأنبياء وإنزال الكتب، لكي يبيّنوا لهم تعاليمه وأحكامه، التي يلزمهم بها، ويحاسبهم على عدم امتثالها، وليس فيها دلالة على أنّه يثبت أحكاماً واقعاً في لوح التشريع، ثم لا يقوم ببيانها للعباد، ومن أجل ذلك يُبرئ منها ذمتهم، ولا يُدخلها في عهدتهم، فإنَّ هذا عبث لا

---

(١) سورة الإسراء ١٧: ١٥.

يعقل صدوره عن الحكيم.

فليس المراد بالآية الكريمة: أنّ الشارع المقدس لا يقوم بالبيان، بل الأمر على العكس؛ إذ الآية تؤكّد بعث الرسل لإيصال ما يوجب التكاليف من الأدلة الكاشفة عن أحكام الشارع المقدّس.

ولكن قد يقال: إنَّ الآية الكريمة بصدد بيان شأن الشارع المكلِّف، وأمّا العبد المكلَّف، فإنّه قد لا يتحقق بالنسبة إليه وصول التكليف؛ بسبب القصور أو التقصير، ويفهم من الآية حينئذٍ: أنّه إذا لم يكن رسول (أي: وصول)، لم يكن عذاب، وهو البراءة.

وجوابه: أنَّ المكلَّف لا يخلو من أن يكون من عامة الناس، أو يكون فقيهاً مختصّاً باستنباط الأحكام من مصادرها الشرعية المتمثلة بالكتاب والسنّة، ووظيفة الأول هي الرجوع إلى الثاني؛ لمعرفة الحكم الشرعي.

وأمّا الفقيه، فإنّه في مزاولته لاستنباط الحكم الشرعي، يضع نُصب عينيه الحقائق الثلاث المذكورة آنفاً، التي أكدتها الأدلة الشرعية، وهي:

١ ـ أنَّ الشارع المقدس قد بيّن أحكام جميع الوقائع بأدلّة واصلة إلى المكلّفين.

٢ ـ أنَّ أدلّة الأحكام الشرعية محفوظة لم يفقد منها شيء، وهي موجودة في مظانّها، وحاضرة بين يدي الفقيه.

٣ ـ أنَّ الفقيه اذا استفرغ وسعه في مراجعة الأدلة، ولم يجد فيها ما

يبيّن حكم واقعة معيّنة، كشف له ذلك عن أنَّ حكمها الشرعي هو الإباحة والتوسعة، وأنَّ الشارع لم يُلزمه بفعل أو ترك تجاهها، ولا يتوهّم أنَّ لها حكماً شرعيّاً لا كاشف عنه، ليكون بحاجة إلى أصل عمليّ يضمن براءة ذمته منه.

والتقصير أو القصور إنّما يتصوّر في فهم ما هو واصل من الأدلّة، فيؤاخذ المكلّف على الأول، ويعذر من الثاني، وهذا أمر آخر، غير دعوىٰ وجود وقائع لا كاشف عنها من الأدلّة الشرعية.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾(١).

ومعنىٰ الآية: أنَّ الله تعالى لا يعاقب المكلّف إلّا على الأحكام المعلومة الواصلة إليه، وأمّا ما يحتمله من الأحكام غير الواصلة، فإنّه ليس مسؤولاً عنها، وهذا يلائم احتمالين:

الاحتمال الأول: أنَّ ما يحتملُه المكلّف من الأحكام غير الواصلة إليه، محكوم بالإباحة، وأنَّ الأمر به أو النهي عنه بنحو الإلزام أو الرجحان، ليس ثابتاً في لوح الإنشاء والجعل أصلاً.

الاحتمال الثاني: أنَّ هناك حكماً ثابتاً في حق المكلّف في لوح الجعل والإنشاء، إلّا أنَّ المولىٰ يبرئ ذمة المكلّف من عهدته؛ بسبب عدم إيصاله إليه.

---

(١) سورة الطلاق ٦٥: ٧.

والنتيجة العمليّة لهذين الاحتمالين واحدة، وإن اختلفا نظريّاً، ولكن يتعيّن الأول منهما؛ لما يترتب على الثاني من لازم باطل؛ إذ عليه يكون المولىٰ قد أثبت على المكلّف حكماً في عالم التشريع والإنشاء، ولكنّه لم يوصله إليه، ولذلك أبرأ ذمّته من عهدة ذلك الحكم، وهذا عبث لا يعقل صدوره عن الحكيم.

ثالثاً: حديث الرّفع:

وفيه قول النبي صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي تسع: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه...»(١).

وهذا الحديث ـ في معظم فقراته ـ لا يدلّ على براءة ذمّة المكلّف من أحكام ثابتة شرعاً في عالم الجعل، إلّا أنّها ليست معلومة للمكلّف، وإنّما يدلُّ على أحكام معلومة الفعليّة للمكلّف، ولكنّه يخالفها للأسباب المذكورة، فيعذره الشارع في هذه الحال.

وأمّا فقرة (ما لا يعلمون)، فتارة نفهمها بلحاظ عالم جعل الحكم وإنشائه شرعاً، وأخرىٰ بلحاظ عالم فعليّة الحكم وتنجّزه على المكلّف.

أمّا بلحاظ عالم الجعل والتشريع، فليس المخاطب بهذه الفقرة هو الفقيه، بدعوى نقص الأدلّة وعدم وفائها ببيان جميع الأحكام، بنحوٍ

---

(١) وسائل الشيعة ١٥/٣٦٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

يتعذّر فيه على الفقيه العلم ببعض الأحكام؛ فإنَّ هذه الدعوىٰ مردودة بما دلَّ على أنَّ الدين كامل ومحفوظ، ومعنى كماله: وفاءُ أدلته ببيان أحكام جميع الوقائع، ومعنى حفظه: عدمُ طروّ النقص والضياع على أدلّته؛ لأنَّ الله تعالى تعهّد بحفظها، ولازم ذلك: كونها حاضرة في مظانّها بين يدي الفقيه، تُسعِفه بالكشف عن حكم أيّ واقعة يريد استكشاف حكمها الشرعي.

نعم، يخاطب بها المكلّف العاميّ، فإنَّ الله تعالى يعذره ولا يؤاخذه على عدم امتثاله للحكم الشرعي الثابت بالدليل، إذا كان جاهلاً به، بشرط أن يكون جهله ناتجاً عن قصور لا تقصير.

وأمّا بلحاظ عالم الفعليّة والتنجّز، فإنَّ المكلّف مطلقاً، يكون معذوراً شرعاً إذا لم يمتثل الحكم، بسبب عدم علمه بفعليّته وتحقق موضوعه.

وقد يقال: إنَّ معذوريّة، المكلّف هنا هي مراد الأصوليين من الحكم الظاهري بالبراءة.

وجوابه: أنّه لا شكَّ في معذوريّة المكلّف مطلقاً، إذا خالف ما هو ثابت جعلاً من التكاليف، بسبب جهله بتحقق موضوعه، ولكنّ معذوريّة الجاهل شيءٌ، ومرادَهم بالبراءة شيءٌ آخر، إذ يريدون بها: ثبوت حكم في عالم الجعل مع عدم وجود دليل شرعي كاشف عنه، ومن أجل ذلك يُبرئ الشارع ذمّة المكلّف من عهدته، وهذا ما ننكره؛

لأنّه منافٍ لما ثبت من أنَّ الشارع المقدّس قد أكمل الدين وتعهّد بحفظه، ولازم ذلك: علم الفقيه بالحكم الثابت في عالم الجعل، وأنّه مدلول ما يجده من الأدلّة، أو هو التوسعة والإباحة، إذا لم يجد دليلاً كاشفاً عن حكم الواقعة، بعد استفراغ الوسع في مراجعة الأدلّة، ومن أجل ذلك خصّصنا المعذورية هنا بالمكلّف العامّي دون الفقيه.

المدلول الحقيقي لأدلّة البراءة الشرعية

فالحاصل: أنّ ما عرضناه من الأدلّة التي استُدلّ بها على البراءة بالمعنى الأصولي، ليست دالة عليها، وإنّما يدلّ بعضها على الإباحة، ويدلّ غيره إمّا على معذورية المكلّف مطلقاً، إذا خالف الحكم المعلوم إنشاءً؛ بسبب عدم علمه بفعليّته، وإمّا على معذورية المكلّف العامّي خاصة، إذا خالف ما هو ثابت بالدليل من الأحكام، بسبب عدم علمه بالجعل، بشرط أن يكون جهله ناتجاً عن قصور لا تقصير.

الأصل الثاني ـ الاحتياط، أو: منجزيّة العلم الاجمالي:

وموضوعه: العلم الإجمالي بجامع التكليف الإلزامي، كما لو علم بحرمة أحد الإناءَين أو وجوب إحدى الصلاتين، فهنا يجب الاحتياط باجتناب كلا الإناءَين، والإتيان بكلتا الصلاتين.

«عن سُماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماءٌ، وقع في أحدهما قذر، لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماءٍ غيره، قال: يُهريقهما ويتيمّم»(١).

وهنا أيضاً ليس لدينا حكم مجهول، بل الحكم في نفسه معلوم، لكن متعلَّقه مجهول ومردّد بين طرفين أو أكثر، ولهذا سُمِّي بالعلم الإجمالي، لما في متعلَّقه من الإجمال المانع من تعيين المكلَّف به، فالحكم المعلوم إجمالاً هو: حرمةُ أحد الطرفين أو وجوبُه، فيكون منجَّزاً بالعلم، فيجب امتثاله والخروج من عهدته، ولا يتحقق هذا الامتثال أيضاً إلّا بالعلم؛ لأنّه وحده هو المتّصف بالحجيّة ذاتاً وشرعاً، دون الظن الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، ومن الواضح: أنَّ العلم بالامتثال لا يحصل إلّا بالاتيان بكلٍّ من الطرفين اللذين تردّد بينهما الواجب، واجتناب كلٍّ من الطرفين اللذين تردّد بينهما المحرَّم، وأمّا الاقتصار على فعل أحد طرفي الواجب المردّد، أو ترك أحد طرفي المحرّم المردّد؛ فإنّه لا يؤدّي إلّا إلى الظن بالامتثال وفراغ الذمّة، والظن ليس حجة ذاتاً ولا شرعاً، فلا أثر له في الخروج من عهدة التكليف، ومن

---

(١) الكافي ٣/١٠، الحديث ٦ و١ من الباب الرابع من أبواب التيمّم، الاستبصار ٢١/١، الحديث ٤٨، تهذيب الأحكام، الطوسي ٢٤٩/١، الحديث ٧١٣، وسائل الشيعة ١٥١/١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

أجلِ ذلك تعيّن الاحتياط في كلٍّ من الطرفين فعلاً أو تركاً؛ لتوقّف العلم بالامتثال عليه.

شرط ارتفاع منجزية العلم الإجمالي

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه بعد حصول العلم الإجمالي، ومنجزيّته للطرفين معاً، فعلاً أو تركاً، فإنّ هذه المنجزية لا ترتفع إلّا بالعلم بأنّ هذا الطرف المعيّن هو الواجب أو المحرّم، الذي يؤدّي إلى انحلال العلم الاجمالي حقيقة، وأمّا ما عدا ذلك، فإنّه ليس حجة، وليس له أيُّ تأثير في رفع اليد عن منجزية العلم الإجمالي.

ولكنَّهم استثنوا من ذلك عدة حالات، ذهبوا فيها إلى القول بعدم منجزية العلم الإجمالي على الرغم من وجوده حقيقةً؛ بدعوىٰ جريان الأصل المؤمّن فيها في بعض الأطراف بلا معارضة، بناءً على القول بأنَّ العلم الإجماليّ ليس علّة لتنجيز وجوب الموافقة القطعيّة، وأنّه مجرد مقتضٍ لذلك، وأنَّ تأثيره متوقّف على عدم جريان الأصول المؤمّنة في بعض أطرافه.

ويلاحظ: أَنَّ الحالات التي ذكروها لذلك هي مجرد افتراضات ليس لها واقع في حياة المتشرعة، كما سيتضح من الاطلاع عليها، ومنها:

الحالة الأولى: الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي «في ما إذا كان أحد الطرفين مجرىً لاستصحاب منجِّزٍ للتكليف لا للبراءة، ومثاله: أن

يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءَين، غير أنَّ أحدهما كان نجساً في السابق، ويشكّ في بقاءِ نجاسته، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجرىً في نفسه لاستصحاب النجاسة، لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة، فتجري الأصول المؤمّنة في الإناء الآخر بدون معارض، وتبطل بذلك منجزية العلم الإجمالي... وإنّما يسمّى بالانحلال الحكمي؛ لأنَّ العلم الاجماليّ موجود حقيقة، ولكنّه لا حكم له عمليّاً»(١).

الحالة الثانية: «أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلِّ الابتلاء، ومعنىٰ الخروج كذلك: أن تكون المخالفة في هذا الطرف ممّا لا يقع من المكلّف عادة؛ لأَنّ ظروفه لا تيسِّر له ذلك... كما لو علم بنجاسة وحرمة طعام مردّد بين اللبن الموجود على مائدته، ولبن موجود في بلدٍ آخر، لا يصل إليه عادة في حياته... ففي هذه الحالة، لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء مجرىً للبراءة في نفسه؛ إذ لا محصّل عرفاً للتأمين من ناحية تكليف لا يتعرّض المكلّف لمخالفته عادةً، فتجري البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارضٍ»(٢).

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

ردّ القول بالانحلال الحكمي للعلم الإجمالي

ويلاحظ على ما ذهبوا إليه من القول بالانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، وعدم منجزيّته على الرغم من وجوده حقيقةً:

أوّلاً: أنَّ استثناءَ هاتين الحالتين مبنيٌّ على القول بأنَّ العلم الإجماليَّ مقتضٍ لتنجّز وجوب الموافقة القطعيّة، ولا صحّة له بناءً على القولِ بأنَّ العلم الاجمالي علّة لوجوب الموافقة القطعيّة، والظاهر من الدليل الشرعي هو: القول بالعليّة؛ ذلك أنّ جواب الإمام عليه السلام قاطعٌ بتنجيز حرمة كلا الإناءَين، وعدم الترخيص بارتكاب أحدهما معلّقاً على خروج الآخر عن محلّ الابتلاء، أو جريان استصحاب نجاسته.

ثانياً: أنَّ منجزية العلم الاجمالي لاجتناب كلا الطرفين ثابتة حتىٰ لو كان أحدهما معلوم النجاسة، فضلاً عن كونه مستصحب النجاسة؛ ذلك أنَّ الظاهر من السؤال: وقوع القذارة في أحد إناءَين كلاهما طاهر، ومع ذلك جاء الجواب حاسماً بوجوب إراقتهما واجتنابهما معاً، فمن باب أولى يثبت هذا الحكم إذا كان أحدُهما معلوم النجاسة سابقاً.

الأصل الثالث: الاستصحاب.

وفي هذا الأصل تتجلّىٰ أيضاً حجيّة العلم، سواء في ثبوت الحكم أو في ارتفاعه، كما يتجلّى عدم حجيّة الظن في المجالين معاً؛ ذلك أنَّ

دليل الاستصحاب وهو قوله عليه السلام: «**لا ينقض اليقين أبداً بالشك، بل ينقضُه بيقين آخر**»[1]، لا يؤسس قاعدة تحدد الموقف العملي تجاه واقعة لم يبيّن حكمها بدليل شرعي، بل هو كاشف عن حكم شرعي منصبّ على عنوان عامٍّ، يؤدّي إلى معرفة أحكام جميع أفرادِهِ ومصاديقه.

فالاستصحاب: حكم شرعيّ موضوعه: كلّ حكم معلومٍ جعلاً أو فعليّة، إذا تعقّبه الشكّ في بقائه، والحكم الشرعي الثابت لهذا الموضوع هو: عدم الاعتناء بالشكّ اللاحق، والنهي عن ترتيب أيٍّ أثر عليه؛ ذلك أنّ ما دون العلم من الظن والشكّ لا يتمتع بالحجيّة الذاتية ولا الاعتباريّة، فوجوده كعدمه من حيث التأثير في الموقف الذي يقتضيه اليقين السابق.

فالحاصل:

أنَّ دليل الاستصحاب ليس مُفاده تحديد موقف عملي تجاه واقعة لا دليل على حكمها الشرعي، وإنّما هو كاشف عن حكم شرعيّ، موضوعه: كلّ واقعة متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء، وهو: ابقاء اليقين السابق، وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق، أو ترتيب أيّ أثر عليه.

---

(١) تهذيب الأحكام ٨/١ باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١.

الأصل الرابع: التخيير، أو دوران الأمر بين المحذورين

«وهو: في ما عُلِمَ فيه التكليف الإلزامي، وكان الشكّ في المكلَّف به، ولم يمكن فيه الاحتياط؛ لدوران الأمر بين المحذورين، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

وذلك إمّا لتعارض النصّين، فالوجه فيه التخيير شرعاً؛ لأدلّة التخيير بين المتعارضين المطلقة، وخصوص ما دلّ على التخيير بين المتعارضين بالأمر والنهي»[١].

ويلاحظ: أنّ السيّد الشهيد الصدر لم يعقد في حلقاته الأصولية بحثاً بعنوان أصالة التخيير، بل أدرجها في مبحث منجزية العلم الإجمالي، وطرحها بعنوان: دوران الأمر بين المحذورين، وهو: الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي بجنس الإلزام.

استحالة منجزيّة العلم الاجمالي عند الدوران بين المحذورين

انتهى السيد الشهيد إلى «أنَّ هذا العلم الإجمالي يستحيل أن يكون منجّزاً؛ لأَنَّ تنجيزه لوجوب الموافقة القطعيّة، غير ممكن ؛ لأنّها غير مقدورة، وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعيّة، ممتنع أيضاً؛ لأنّها غير ممكنة، وتنجيزه لأحد التكليفين المحتملين بالخصوص دون الآخر

---

(١) أصول الاستنباط، الحيدري، ص ٢٠٣.

غير معقول؛ لأنَّ نسبة العلم الإجمالي إليهما نسبة واحدة... ولكن هل تجري البراءة العقلية والشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة، أو لا؟ سؤال اختلف الأصوليّون في الإجابة عليه»[١].

الاعتراض على شمول أدلّة البراءة للمورد

ثمَّ إن السيّد الشهيد ذكر الاعتراضات على شمول أدلّة البراءة للمورد، وأقرَّ بصحة الثالث منها، وهو: «الاعتراض على شمول أدلّة البراءة الشرعيّة عموماً؛ بدعوى انصرافها عن المورد؛ لأنَّ المنساق منها علاج المولى لحالة التزاحم بين الأغراض الإلزاميّة والترخيصيّة في مقام الحفظ، بتقديم الغرض الترخيصي على الإلزامي، لا علاج حالة التزاحم بين غرضين إلزاميين، وعليه فالبراءة الشرعية لا تجري، ولكنّ العلم الإجماليَّ المذكور غير منجّز؛ لما عرفت»[٢].

ونتيجة هذا الكلام: بقاء الأمر دائراً بين المحذورين، فلنرجع لاستعراض ما ذكروه من أدلّة التخيير بين المتعارضين، لعلّنا نجد فيها حلّاً لهذه المشكلة.

---

(١) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة ٢/١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) المصدر السابق ٢/١٦٠.

القول بأنّ جعل الحجيّة التخييرية ممكن ثبوتاً غير واقع إثباتاً

والبحث هنا تارة يقع في مقام الثبوت، وتصوير إمكان جعل الحجيّة التخييرية، وأُخرىٰ في مقام الإثبات، ومدى دلالة الروايات على ذلك.

أمّا البحث الثبوتي، فقد قيل بامتناع جعل حجيّتين مشروطتين في المقام؛ وذلك «لأَنَّ حجيّة كلٍّ من المتعارضين إن كانت مشروطة بالالتزام به، لزم عدم حجيّتهما معاً في حالة ترك الالتزام بشيءٍ منهما[١]، وإن كانت مشروطة بترك الالتزام بالآخر، لزمت حجّيتهما معاً في الحالة المذكورة[٢].

والجواب: أنّ بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجيّة كلٍّ منهما، بشرط ترك الالتزام بالآخر، مع افتراض وجوب طريقي للالتزام بأحدهما»[٣]، أي: بأن يُلزم المولىٰ المكلّف بالأخذ بأحدهما، ثم يجعل الحجيّة لكلّ منهما مشروطةً بترك الآخر.

وأمّا البحث الإثباتي، فقد أورد السيد الشهيد الصدر في الحلقة الثالثة ثلاث روايات ممّا استدل به علىٰ التخيير، وهي: رواية علي بن

---

(١) والحال أنه لا إشكال في ثبوت إحدىٰ الحجيّتين.

(٢) والحال ثبوت إحداهما فقط؛ إذ لا يمكن ثبوت المتعارضين معاً في حق المكلّف.

(٣) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٣٧٨/٢.

مهزيار، ومكاتبة الحميري، ومرسلة الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، وأثبت عدم دلالة الأولين منها على التخيير، أمّا مرسلة ابن الجهم، وهي: «قلتُ: يجيئنا الرجلان، وكلاهما ثقة، بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ، فقال: فإذا لم تعلم، فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[١]، وقد قال عنها: «وهذه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجيّة بالنحو المدَّعى، إلّا أنّها ساقطة سنداً بالإرسال»[٢].

فحاصل كلامه قدس سره: إمكان التخيير بين المتعارضين ثبوتاً، وعدم الدليل على وقوعه إثباتاً.

استحالة جعل الحجيّة في المورد شاملة لمقام الثبوت والإثبات معاً

ويرد على ما ذكره السيّد الشهيد: أنَّ التخيير ثبوتاً، متوقّف على القول بإمكان تشريع المتنافيين، لكي تصل النوبة إلى التخيير بينهما، وهو غير صحيح قطعاً؛ ذلك لأنَّ تشريع المتنافيين مخالف للحكمة، فلا يعقل صدوره عن الشارع الحكيم أصلاً.

وممّا يؤكِّد ذلك: أنّهم لم يجدوا للمسألة أمثلةً من واقع النصوص الشرعيّة، فاضطروا للتمثيل لها بأمثلة مصنوعة، كقولهم: كما لو علم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/١٢١ ـ ١٢٢ أبواب صفات القاضي، الباب ٩ الحديث ٤٠.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢/٣٨٢.

المكلَّف بأنّه نذر إمّا صيامَ يوم الجمعة، أو نذر تركَ صومه!

وعليه يكون البحث عن أصل التخيير بين المتعارضين قضيّةً سالبةً بانتفاء الموضوع، ومن أجل ذلك فإنّ وجود التعارض بين الروايتين الناقلتين للسنّة، يكشف عن عدم صدور إحداهما قطعاً، ولابدَّ لنا حينئذٍ من عرض الروايتين معاً على محكم الكتاب والسنّة، لنعلم بصدور الرواية الموافقة لهما، وأمّا الرواية المنافية لهما، فهي ليست صادرة قطعاً، وإنّما هي من وضع الرواة أو أخطائهم.

ومنه يتضح ردّ الاستدلال على التخيير بنحو مرسلة ابن الجهم، حتىٰ على فرض صحتها سنداً، ولزوم حمل الاختلاف بين الحديثين المذكورين على الاختلاف لا بنحو التعارض والتنافي، لكي يمكن التخيير بينهما.

ويتحصّل ممّا عرضناه: أنّ أدلّة ما يسمّىٰ بالأصول العملية، لا يُستفاد منها تأسيس قواعد تحدد للمكلّف موقفه العملي تجاه أحكام شرعية ثابتة في لوح الجعل والإنشاء، ولا دليلَ شرعياً كاشفاً عنها، وإنّما يُستفاد منها أحكام شرعيّة منصبّة على عناوين كليّة، تصلُح للكشف عن أحكام ما يقع تحتها من أفراد ومصاديق.

الأحكام الشرعية المستفادة من أدلّة الأصول العملية

ويمكن تحديد الأحكام الكليّة المستفادة من أدلّة ما يسمّىٰ بالأصول العملية بما يلي:

أوّلاً: كلّ واقعة لا يجد الفقيه دليلاً كاشفاً عن حكمها، فإنَّ حكمها الشرعيَّ الواقعيَّ هو: الإباحة والتوسعة على المكلّف.

ثانياً: أنَّ الحكم الشرعي لا يثبت إلّا بالعلم، سواء في مرحلة الإنشاء والجعل، بحيث يجوز نسبته إلى الشارع، أو في مرحلة الفعليّة، بحيث يتنجّز على المكلّف ويلزم بامتثاله شرعاً، وأمّا الظن، فليس له أيُّ أثر شرعاً في كلتا المرحلتين.

وعليه، فليس الشكّ والظن المأخوذ في أدلّة ما يسمّىٰ بالأصول العملية، إلّا موضوعاً للأحكام الثابتة في تلك الأدلة، وليس دليلاً كاشفاً عنها.

ثالثاً: إذا تحقق العلم بالحكم الشرعي جعلاً أو فعليّةً، ترتّب عليه أثره من جواز الإسناد أو التنجيز، ولا ترفع اليد عن ذلك إلّا بالعلم بالناسخ، أو العلم بارتفاع الموضوع، وأمّا مجرد الظن بذلك، فليس له أيّ تأثير، ولا يغيّر شيئاً من الموقف الذي اقتضاه العلم.

رابعاً: إذا انشغلت ذمّة المكلّف بتكليفٍ مّا، بسبب العلم بفعليّته، لم يتحقق الخروج من عهدته إلّا بالعلم بامتثاله، ولأجل ذلك وجب

الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي فعلاً أو تركاً؛ لأنَّ امتثال أحدهما دون الآخر لا يؤدّي إلّا إلى الظن بالامتثال، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

واذا لم تكن هناك حاجة لما يسمّى بالأصول العملية لتحديد الموقف العملي للمكلَّف تجاه الحكم المجهول؛ لوجود الأدلّة الكاشفة عن أحكام جميع الوقائع، بما في ذلك أحكام الحالات التي تعرض على المكلَّف من الجهل بالحكم الثابت بالدليل، أو عدم العلم بمتعلّق التكليف، أو الشك في بقاء الحكم أو موضوعه، بعد العلم بتحققه، فإنّه يتعيّن في عملية الاستنباط الاكتفاء بالمرحلة الأولىٰ، أي: مرحلة طلب الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي، على أن يقتصر في هذه المرحلة على **النوع الأوّل** من أنواعها الثلاثة، وهو: معرفة حكم الواقعة استناداً إلى الدليل الشرعي من الكتاب والسنة، المعلوم الصدور والدلالة، والمؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وأمّا **النوع الثاني**، وهو: ما يؤدّي إلى الظن بالحكم الشرعي، بسبب عدم العلم بصدوره أو بمدلوله، فإنّه لا يجوز الاعتماد عليه، لا في إثبات الحكم الشرعي، ولا في نفيه؛ ذلك أنَّ الشارع المقدّس قد نهىٰ عن اتباع الظن، وصرّح بأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، وفتح لنا باب العلم بصدور الأدلة على أحكامه، بإيجابه عرض الروايات ظنيّة الصدور على محكم الكتاب والسنّة، والأخذ بمضمون الرواية الموافقة لهما؛ للعلم

بصدوره عن الشارع، وردّ المضمون المنافي لهما؛ للعلم بعدم صدوره عنه.

فإن قيل: إنَّ هذا لا يحلّ مشكلة الظن، ولا يفتح باب العلم بالحكم الشرعي؛ لأنَّ معرفة الموافق لمحكم الكتاب والسنّة، وتمييزه عن المنافي لهما، يتوقّف على العلم بمدلول الدليل، وهو لا يتحقق إلّا في مورد كون الكلام نصّاً في معناه، ولا يحتمل الدلالة على غيره، وأمّا في مورد ظهور الكلام في معنىً معيّن، مع احتمال دلالته على غيره، فلا يحصل إلّا الظن بالمدلول.

قلت: إنَّ التفرقة بين النصّ والظاهر من الألفاظ بهذه الطريقة، ليست صحيحةً؛ إذ ليس هناك لفظ يدلّ على معنىً معيّن، ويحتمل في الوقت نفسه الدلالة على غيره، وإلّا لما تمَّ التفاهم بين أهل اللغة، **والصحيح**: أنّ يقال: إنَّ الألفاظ كلّها ظاهرة في معانيها الحقيقية التي تتبادر منها لأهل اللغة عند الإطلاق، غاية الأمر أنَّ بعض الألفاظ لا تقبل الدلالة على غير معانيها الحقيقية حتى بمعونة القرائن، وبعضها تقبل ذلك بشرط وجود القرينة الصارفة لها عن معانيها الحقيقية.

وعليه، فإذا كان اللفظ من النوع الأول، علمنا أنّ المراد به هو: معناه الذي يختصّ به ولا يقبل الدلالة على غيره، وإذا كان من النوع الثاني، فمع عدم القرينة الصارفة، نعلم أنَّ المراد به هو: معناه الحقيقي الظاهر

منه عرفاً، ولم نحتمل إرادة سواه، وإن كانت هناك قرينة تصرف ظهوره إليها، علمنا أنَّ مراد المتكلّم هو: المعنى الذي قامت عليه القرينة.

وإذا تمَّ لنا العلم بمدلول الكلام، الكاشف عن المراد الواقعي للمتكلّم، قمنا بعرضه على محكم الكتاب والسنة؛ لنتمكن بذلك من العلم بصدوره عن الشارع المقدس، أو عدم صدوره.

وأمّا **النوع الثالث**، وهو: الدليل العقلي الكاشف عن الحكم الشرعي كشفاً يقينيّاً، والذي يتمثّل بالملازمات العقليّة المستقلّة وغير المستقلة، فإنّه وإن جاز الرجوع إليه شرعاً؛ لأدائه إلى العلم بالحكم الشرعي، إلّا أنّه لا حاجة إليه بعد وفاء الأدلّة الشرعية من الكتاب والسنة بالكشف عن أحكام جميع الوقائع.

والحمد لله ربِّ العالمين.

البحث الخامس
الحكم الظاهري: تعريفه ومرتكزاته

مقدّمة

تقسيم الحكم الشرعي إلى **واقعي وظاهري** هو من التقسيمات الاصطلاحية التي طرحها علماء الأصول في وقت متأخر، وأوّل من وجدته يشير إليه هو الفاضل التّوني (المتوفّىٰ عام ١٠٧١ هـ)، في قوله: «لا يخفىٰ أنَّ حصول مَلَكَة العلم بكلّ الأحكام الواقعيّة للمجتهد ممتنع عندنا؛ لأنَّ الأئمّة عليهم السلام لم يتمكّنوا من إظهار كلّ الأحكام، نعم يمكن العلم بالأحكام الظاهريّة المتعلّقة بعمله في نفسه»(١).

وجاءَ بعده الوحيد البهبهاني (المتوفّىٰ عام ١٢٠٥ هـ)، وأشار إليه في قوله: «إنّه لا شكّ في أنَّ المجتهد إذا حكم بشيءٍ، يكون في اعتقاده

---

(١) الوافية، الفاضل التوني، ص ٣٤٩.

أنَّ حكمه ذلك مطابق للدليل الشرعي ومأخوذ منه، وإلّا لا يحكم به قطعاً، إلّا أنّه من حيث عدم كونه معصوماً، يجوز خطأ ما اعتقده، وكذا الأدلّة، لمّا كان غالبها ظنياً، لا يؤمن فيها الخطأ.

فإن أردت من الحقيّة والصوابيّة بالنظر إلى الحكم الظاهري، فحكم المجتهد دائماً حقّ وصواب؛ لأنّه بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد حصل له الحكم الذي فهمه... فتعيّن أن يكون حكم الله الظاهري في حقّه هو الذي فهمه وظهر لديه أنّه هو، فيكون صواباً دائماً، وإن احتمل الخطأ بالنسبة إلى الحكم الواقعي»(١).

وقال المحقق أبو القاسم القميّ، بعد أن أورد تعريف الفقه في مصطلح المتشرعة بأنّه: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، قال: إنّهم أوردوا على هذا الحدّ: «أنَّ الفقه أكثره من باب الظن؛ لابتنائه على ما هو ظنيّ الدلالة أو السّند، فما معنىٰ العلم؟

وأجيب عنه بوجوه، أوجهها: أنَّ المراد بالأحكام الشرعية أعمّ من الظاهريّة والنفس الأمريّة [أي: الواقعية]؛ فإنَّ ظن المجتهد ـ بعد انسداد باب العلم ـ هو حكم الله الظاهري بالنسبة إليه، كالتقيّة في زمان المعصوم، فإذا سمع المكلّف من لفظه في حال التقيّة يحصل العلم به،

---

(١) الرسائل الفقهيّة، الوحيد البهبهاني، ص ١٧ ـ ١٨.

مع أنّه ليس بحكم الله النفس الأمري، ولكنّه حكم الله بالنسبة إليه»[١].

ويلاحظ عليه: أنَّ التنظير للحكم الظاهري بالحكم الصادر تقيّة عن المعصوم عليه السلام ليس صحيحاً ؛ ذلك لأنّ الأحكام الصادرة تقيّة هي أحكام واقعيّة معلومة الصدور عن الشارع المقدّس ومرادة له، غاية الأمر يكون العمل بها محدوداً بظرف التقيّة، فينبغي إدراجها في الأحكام الواقعية الثانويّة، كالتي تختصّ بحال الإكراه والاضطرار، وترتفع في الأحوال الاعتياديّة.

تعريف الحكم الظاهري

وقد عرّفوا الحكم الظاهري بأنّه: **الحكم الذي أخذ في موضوعه عدم العلم بالحكم الواقعي**.

«وعلى هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريّة: إنّها متأخرة رتبةً عن الأحكام الواقعيّة؛ لأنّها قد افترض في موردها الشكّ في الحكم الواقعي، ولولا وجود الأحكام الواقعيّة في الشريعة، لما كانت هناك أحكام ظاهريّة»[٢].

وقد انتهىٰ البحث الأصولي إلى أنَّ الحكم الظاهري هو: **الحكم**

---

(١) قوانين الأصول، المحقق القميّ، ص ٥ ـ ٦.

(٢) دروس في علم الأصول، الشهيد الصدر، الحلقة الثانية، ص ٢٧.

المستفاد إمّا من الأَمارة، وإمّا من الأصل العملي.

أمّا الأمارة فهي الكاشف الظنيّ عن الحكم الشرعي، كخبر الثقة؛ لأنَّ وثاقة الراوي إنّما تؤمّن من تعمّد الكذب على الشارع المقدّس، ولا تؤمّن من احتمال وقوع الراوي في الخطأ، فتكون الرواية التي ينقلها عن المعصوم عليه السلام مظنونة الصّدور، ومن ثَمَّ لا يحصل العلم بصدور الحكم المستفاد منها عن الشارع المقدس.

وأمّا الأصل العملي، فهو القاعدة الشرعيّة أو العقليّة، التي تحدِّد الموقف العمليَّ للمكلّف تجاه الحكم الشرعي الواقعي غير المعلوم؛ لعدم وجود الدليل الكاشف عنه.

الاعتراضات على جعل الحكم الظاهري

قال الشهيد الصدر: إنَّ الأحكام الظاهرية «مثار لبحث واسع، وجّهت فيه عدّة اعتراضات الى الحكم الظاهري، تبرهن على استحالة جعله عقلاً، ويمكن تلخيص هذه البراهين في ما يلي:

١ ـ أنَّ جعل الحكم الظاهري يؤدّي إلى اجتماع الضدّين أو المثلين؛ لأنَّ الحكم الواقعي ثابت في فرض الشك [فيه]... وحينئذٍ فإن كان الحكم الظاهري المجعول على الشاكّ مغايراً للحكم الواقعي نوعاً[1]

---

(١) كما في فرض خطأ الأمارة وعدم إصابتها للواقع.

كالحليّة والحرمة، لزم اجتماع الضدّين، وإلّا لزم[١] اجتماع المثلين...

٢ ـ أنّ الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث أنَّ الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض، بحكم قاعدة الاشتراك[٢]، يلزم... نقض المولىٰ لغرضه الواقعي؛ بالسماح للمكلّف بتفويته، اعتماداً على الحكم الظاهري، وهو يعني: إلقاءَ المكلّف في المفسدة، وتفويت المصالح الواقعيّة المهمّة عليه.

٣ ـ أنَّ الحكم الظاهري من المستحيل أن يكون منجّزاً للتكليف الواقعي المشكوك، ومصحّحاً للعقاب على مخالفة الواقع؛ لأنَّ الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل أو الأمارة المثبتين للتكليف، ومعه يشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان»[٣].

الجواب عن الاعتراضات المذكورة

وقد أجاب السيّد الشهيد عن الاشكال الأوّل بأنّ جعل الحكم الظاهري لا يؤدّي إلى اجتماع الضدّين أو المثلين؛ وذلك لأنَّ مبادئ

---

(١) أي: وإن لم يكن الحكم الظاهري مغايراً للواقعي، كما في فرض أصابة الأمارة للواقع.

(٢) أي: اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل.

(٣) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢٨/١.

الحكم الظاهري ليست قائمة في متعلَّقه، لكي يلزم التضاد، بل إنَّ مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيّة، و«أنَّ المولىٰ في مقام توجيه المكلّف الذي اختلطت عليه المحرّمات بالمباحات، قد يمنعه من ارتكاب كلّ ما يحتمل حرمته، لا لأنّه مبغوض وذو مفسدة، بل لضمان اجتناب المحرّمات الواقعيّة الموجودة ضمن محتملات الإباحة والحرمة.

وقد يرخّص في ارتكاب كلّ ما يحتمل إباحته، لا لأنَّ كلّ ما يحتمل إباحته فيه ملاك الإباحة، بل ضماناً لملاك الإباحة الاقتضائية وحرصاً على تحقيقه.

ومنه يتضح: أنَّ وظيفة الأحكام الظاهرية هي الحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعيّة، حين يتطلّب كلُّ نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يُحفظ به ملاك الآخر.

وبهذا يتّضح أيضاً ردّ الإشكال الثاني؛ فإنّ الحكم الظاهريّ وإن أدّىٰ إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، ولكنّه يسببه من أجلِ الحفاظ على غرض أهمّ، وتفويته لأجلِ ذلك أمر عقلائيّ لا قبحَ فيه.

وأمّا الاشكال الثالث، وهو: عدم منجزية الحكم الظاهري للتكليف الواقعي غير المعلوم، وتصحيح العقاب على مخالفته؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه لا موضوع له على المسلك المختار، وهو

مسلك حقّ الطاعة الذي يقتضي إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً[١].

ومنه يتّضح: أنّه ﷺ يُسلِّم بأنّ تشريع الحكم الظاهري قد يؤدّي في بعض الحالات إلى تحليل الحرام الواقعي؛ حفاظاً علىٰ ملاكات المباحات الواقعيّة، ويؤدّي في حالات أخرىٰ إلى تحريم المباح الواقعي؛ حفاظاً على ملاكات المحرّمات الواقعيّة.

وبيان ذلك: أنّ الأمارة ـ كخبر الثقة ـ لو دلّت علىٰ الإباحة في مئة مورد، وكان في ضمن هذه الموارد عشرة موارد محرّمة واقعاً، مختلطة بالمباحات، فإنّ الشارع ـ بجعله الحجيّة لتلك الأمارة ـ يحكم ظاهراً بإباحة جميع تلك الموارد المئة، بما في ذلك الموارد المحرّمة واقعاً؛ حرصاً على الحفاظ على ملاكات المباحات الواقعيّة، وإن أدّىٰ ذلك إلى إيقاع المكلّف في المفسدة.

وكذلك الأمر فيما لو دلّت الأمارة على حرمة مئة مورد مثلاً، وكان ضمنها عشرة موارد مباحة واقعاً، فإنّه يحكم بحرمة جميع تلك الموارد ظاهراً، بما فيها الموارد المباحة واقعاً، وإن أدّىٰ ذلك إلى تفويت مصالح الإباحة الاقتضائيّة على المكلّف؛ حرصاً على الحفاظ على ملاكات المحرّمات الواقعيّة.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١/٣١ ـ ٣٥.

ويلاحظ على ذلك:

أوّلاً: أنّه يصعب على هذا الرأي تصوير تقديم الحكم بالإباحة اللاإقتضائيّة ظاهراً على الحكم الإلزامي من الوجوب والحرمة؛ إذ لا ملاك للإباحة هنا، لكي تستدعي أهمّيته المحافظة عليه في قبال الملاك الثابت للحكم الإلزامي.

ثانياً: أنَّ دفع إشكال عدم منجّزية الحكم الظاهري للحكم الواقعي المشكوك وتصحيح العقاب على مخالفته، باختيار مسلك حقّ الطاعة، يجعل المسألة مبنائيّة؛ فإنَّ القائلين بمسلك قبح العقاب بلا بيان، يبقىٰ لديهم الحكم الواقعي المشكوك بلا منجّز ولا مُصحِّحَ للعقاب على مخالفته.

إنكار الأسس التي يقوم عليها الحكم الظاهري

هذا، ولكنّ هناك إشكالاً أساسيّاً على القول بالحكم الظاهري، نحاولُ طرحه في هذا البحث، وهو يرتبط بإنكار الأسس التي يقوم عليها هذا الحكم؛ ذلك أنّهم قرّروا: أنّ الحكم الظاهري هو: الحكم المستفاد من الأمارة أو من الأصل العملي.

والأمارة هي الكاشف الظنّي عن الحكم الشرعي، الذي حكم الشارع بحجّيته واتخاذه دليلاً لتحديد الأحكام الشرعيّة.

والأصل العملي هو: القاعدة التي تحدّد للمكلّف الموقف العمليَّ تجاه الحكم الشرعي الذي لم نجد في الأدلّة كاشفاً عنه.

ومنه يتّضح: أنَّ هذين المصدرين اللذين يُستفاد منهما الحكم الظاهري، مبنيّان على قولين، كلاهما قابل للمناقشة والرّد، **أوّلهما**: القول بحجيّة الظن، الذي تقوم عليه حجيّة الأمارة، **وثانيهما**: القول بنقص الأدلة الشرعيّة وعدم وفائها ببيان أحكام جميع الوقائع، الذي يقوم عليه الأصل العملي.

أمّا القول بحجيّة الأمارة، وهي الكاشف الظنّي عن الحكم الشرعي، فهو مردود بالأدلة الشرعية التي تحصر الحجيّة بالعلم، وتنهىٰ عن العمل بالظن وتسلب عنه الحجيّة مطلقاً، أي: سواء كان متعلّقة العقيدة أو التشريع.

ومن أمثلة هذه الأدلّة:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿**وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾(١).

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿**قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ**﴾(٢).

---

(١) سورة النجم ٥٣: ٢٨.

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٤٨.

٣ ـ قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «إيّاكم والظن، فإنّ الظن أكذب الحديث[1]، أو: أكذب الكذب»[2].

٤ ـ قول الامام الصادق عليه السلام: «من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما فقد حَبِط عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة»[3].

والقول بأَنَّ الأدلّة الناهية عن العمل بالظن مخصّصة بأدلة تستثني العمل بأخبار الآحاد، التي تكشف كشفاً ظنّياً عن صدور الحديث عن المعصوم عليه السلام، كما تستثني ظهور الدليل في معنىً معيّن، مع أنّه كاشف ظنّي عن المراد الواقعي للشارع، مردود بما يلي:

أوّلاً: أنَّ أَلْسِنَة الأدلّة الناهية عن العمل بالظن تأبىٰ التخصيص عرفاً، وأنَّ العرف يعدُّ استثناءَ بعض الظنون والعمل بها، خاصّة في مجال التشريع، نقضاً للغرض ومخالفةً للحكمة، فيستحيل صدوره عن الحكيم.

ثانياً: أنَّ الأدلّة المطروحة لإثبات حجيّة خبر الثقة، يراد بها الموثّقون شخصياً من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، وليست ناظرة إلى

---

(١) صحيح البخاري، الحديث رقم ٦٠٦٤، ٦٠٦٦، سنن أبي داود ٤٥٩/٢، الحديث ٤٩١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٥٩/٢٧ الحديث ٣٣١٩٢.

(٣) وسائل الشيعة ٤٠/٢٧ الحديث ٣٣١٥٨.

الموثَّقين من قبل علماء الرجال؛ إذ لا تؤدّي روايتهم إلى العلم بصدور المروي.

ثالثاً: أنَّ الأدلّة الشرعية المتضافرة التي تؤكّد لزوم عرض الروايات ظنيّة الصدور على محكم الكتاب والسنّة، مهما كان حال الراوي من الوثاقة أو الضعف، وقبول الرواية الموافقة للكتاب والسنة؛ للعلم بصدورها، وردّ المخالفة لهما؛ للعلم بعدم صدورها، تؤكّد أنَّ الشارع لم يجعل مجرّد وثاقة الراوي مسوّغاً لقبول الرواية، ومجرّد ضعفه مسوّغاً لردّها، بل وضع مقياساً تعرض عليه الروايات، يؤدّي إلى العلم بصدورها أو عدمه، فيكون الأخذ والردّ قائماً على أساس العلم لا الظن.

رابعاً: أنَّ العمل بظهور الكلام في معنىً، ليس عملاً بالظن، وإنّما هو عمل بعلم؛ لأَنَّ الألفاظ إنّما تكون ظاهرة في معانيها الحقيقية الكاشفة عن المراد الواقعي للمتكلّم، وتفسير الظهور بأنّه: دلالة اللفظ على معناه مع احتمال دلالته على معنى آخر، ليس صحيحاً؛ إذ ليس هناك لفظ يحتمل معنيين مع أولوية دلالته على أحدهما دون الآخر؛ لأنَّ الألفاظ كلّها مرتبطة بمعانيها الحقيقية المتبادِرة منها، ولا تدلّ إلّا عليها، إذا بقينا نحن وذات اللفظ. ذلك لأنَّ دلالة اللفظ على معناه ناشئة من الوضع، ولا وجه لأن يضع الواضع لفظاً مّا، لكي يكون دالاً على

معنىً معيّن، ومحتملاً في الوقت نفسه للدلالة على معنىً آخر؛ فإنَّ ذلك يخالف هدف الواضع وينقض غرضه، نعم، بعض الألفاظ قد تستعمل في غير معانيها، بشرط وجود القرينة التي تعيّن أحد المعاني المشتركة للفظ، أو تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المجازي.

وأمّا الأصل العملي الذي هو المنشأ الثاني للحكم الظاهري، وأنّه لا يكشف عن الحكم الواقعي؛ لأنّه مجعول في مورد عدم العلم بالحكم الواقعي؛ لعدم وجود الدليل الكاشف عنه، وإنّما تُحدَّد به الوظيفة العملية للمكلّف تجاه ذلك الحكم، وهي قد تطابق الحكم الثابت واقعاً، وقد لا تطابقه.

فمن الواضح: أنَّ القول بالأصل العمليّ، مبنيّ على الفراغ من نقص الأدلّة الشرعيّة، إمّا لعدم صدورها عن الشارع، أو ضياعها بعد صدورها.

وهذا القول منافٍ للأدلّة الشرعيّة التي تؤكّد أنَّ الله تعالىٰ قد أكمل الدين وتعهّد بحفظه، ومعنىٰ إكمال الدين: أنّه سبحانه قد بيّن أحكام جميع الوقائع بأدلّة تختصّ بالواقعة، أو تنصَبُّ على موضوع كلّي تكون الواقعة فرداً من أفراده ومصاديقه.

ومعنىٰ حفظ الدين هو: المحافظة على النصوص المبيِّنة لتعاليمه من التحريف أو الضياع.

فإذا انتهينا إلى أنَّ الشارع المقدّس قد بيّن أحكام جميع الوقائع، بأدلّة معلومة الصدور عنه، وهي واصلة الينا، ومحفوظة من الضياع، حينئذٍ يتّضح بطلان القول بوجود أصول عمليّة تحدد الموقف من أحكام ثابتة في عالم التشريع والجعل، إلّا أنّه لا دليل كاشفاً عنها.

حقيقة الأصول العمليّة

ويبقىٰ علينا بعدئذٍ بيان حقيقة ما يسمّىٰ بالأصول العمليّة، بالنحو الذي يلائم ما انتهينا إليه من أنَّ الدين كامل ومحفوظ.

والحق: أنَّ الأصول العملية هي: **أحكام شرعيّة واقعيّة**، منصبّة على عناوين كليّة، تكشف عن أحكام الأفراد والمصاديق التي تنطبق عليها تلك العناوين، وليست وظيفتها تحديد مواقف عمليّة للمكلّف تجاه أحكام ثابتة في عالم الجعل، ولا كاشف عنها من الأدلّة الشرعيّة.

وباستعراض هذه الأصول أو الأحكام الكليّة، سوف يتّضح لنا أنّها جميعاً تقوم على أساس حجيّة العلم وعدم حجيّة الظن، وأنَّ موضوعاتها التي تنصبّ عليها هي: ما يعرض للمكلّف من حالات الظن والشك في أصل ثبوت أو ارتفاع الحكم أو موضوعه، أو في امتثال الحكم والخروج من عهدته.

أمّا أصل البراءة، فليس في أدلّته ما يفيد أنَّ هناك أحكاماً يُثبتها

الشارع في لوح التشريع، ثم لا يقوم ببيانها للعباد، ومن أجلِ ذلك يبرئ ذمّتهم من عهدتها؛ فإنَّ هذا عبث لا يعقل صدوره عن الحكيم؛ إذ يستطيع منذ البداية أن لا يجعل هذه الأحكام أصلاً.

وإنّ فقرة (رفع ما لا يعلمون) الواردة في حديث الرفع، إذا أخذناها بلحاظ عالم الجعل والتشريع، فليس المخاطب بها الفقيه، وأنّه يُرفع عنه الحكم الثابت شرعاً، بدعوىٰ نقص الأدلة الشرعيّة وعدم وفائها ببيان ذلك الحكم، وإنّما المخاطب بها هو المكلّف العامي، وأنّه يُعذر من عدم امتثاله الحكم الشرعيّ الثابت والمبيّن بالدليل، إذا كان جاهلاً به عن قصور لا تقصير.

وأمّا إذا أخذناها بلحاظ عالم الفعليّة والتنجّز، فإنَّ المكلّف مطلقاً، يعذر من عدم امتثال الحكم الواصل بالدليل، إذا لم يكن عالماً بفعليّته وتحقق موضوعه.

وأمّا أصل الاحتياط، أو منجزيّة العلم الإجمالي

ففي هذا الأصل لا جهلَ بالحكم الشرعي، بل هو معلوم للمكلّف، غاية ما هنالك لا يحصل العلم بمتعلّقه؛ لتردّده بين طرفين، كالعلم بنجاسة أحد إناءَين غير معيّن، فإنّه ينجّز حرمة اجتنابه، ولا يتحقق العلم بالامتثال وبراءة الذمّة، إلّا باجتناب الطرفين معاً؛ ذلك أنَّ اجتناب أحدِهما لا يؤدّي إلى أكثر من الظن بالامتثال، والظنّ ليس حجة، فلا

تبرأ به الذمّة.

وأمّا أصل الاستصحاب

فهذا الأصل لا يحدّد موقفاً عملياً تجاه واقعة لم يبيّن حكمها الشرعي، وإنّما هو يكشف عن حكم واقعة محدّدة، وهي: علم المكلّف بثبوت جعل الحكم أو فعليّته، إذا تعقّبه الشك في بقائه، ويقرّر البقاءَ على مقتضىٰ اليقين؛ وذلك لأنَّ الظن ليس بحجة، وليس له أيّ اعتبار لدىٰ الشارع، فلا ترفع به اليد عن اليقين.

فالاستصحاب حكم شرعي، موضوعه: حالة معيّنة تطرأ على المكلّف، وهي: شكّه في بقاءِ الجعل، بسبب احتمال نسخه، أو شكّه في ارتفاع فعليّته، بسبب احتمال ارتفاع موضوعه، فما لم يحصل له علم بارتفاعهما، لا يجوز له أن يعتني بالشك ويعيش حالة التردّد، وإنّما يبني على مقتضىٰ علمه السّابق.

وأمّا أصل التخيير

فقد ذهبوا إلى جريان هذا الأصل عند دوران الأمر بين المحذورين، أي: وجوب شيء أو حرمته، لتعارض الدليلين.

والحق: أنَّ هذه القضية سالبة بانتفاء الموضوع؛ ذلك أنَّ التعارض لا يُعقل وجوده بين الأدلّة، وعلّة ذلك: أن الدليل لا يكون دليلاً على الحكم الشرعي، إلّا إذا كان معلوم الصدور عن الشارع، ومعلوم الدلالة

على مراده الواقعي، فيكون معنىٰ وقوع التعارض بينهما: تشريع المتنافيين من الشارع، وهو مستحيل؛ لمنافاته للعلم والحكمة، ولذلك فإن وقوع المنافاة بين دليلين معلومي الصدور، يدلّ على أنّ المتأخِّر منهما ناسخ للحكم الثابت بالدليل المتقدّم.

نعم، يقع التعارض بين الروايتين مظنونتي الصدور عن المعصوم عليه السلام، ويكشف عن أنّ إحداهما ليست صادرة قطعاً، فتُعرضان على القاعدة العقلائية والشرعيّة؛ ليعلم بعدم صدور الرواية المنافية لهما أو لإحداهما، ويعلم بصدور الموافقة منهما لمحكم الكتاب والسنّة.

فالتخيير إنّما يكون بين الدليلين معلومي الصدور، المختلفين لا بنحو التنافي، فإذا لم يكن أحدهما صادراً تقيّة، كان المكلّف مخيّراً شرعاً بالعمل بأيّهما شاء.

والذي جعلهم يذهبون إلى افتراض التعارض بين الدليلين، ثم التخيير بينهما، هو: أنّهم اعتبروا الأمارة، أي: الدليل الظنّي حجّة ودليلاً، ولمّا كان وقوع التنافي بين الظنون ممكناً، قالوا بالتخيير بين الدليلين، ولكنّ الثابت بالدليل: أنّ الشارع لم يجعل الحجيّة للظن مطلقاً، بل شدّد النهي عن الركون إليه والعمل به.

ومنه يتّضح: أنّ أدلّة الأصول العملية، تكشف عن أحكام شرعية،

تعالج حالات الشك والتردد التي تطرأ على المكلّف؛ لعدم علمه بفعليّة الحكم المعلوم جعلاً، بسبب جهله بتحقق موضوعه أو بقائه، ولا تحدّد الموقف للمكلّف تجاه حكم ثابت في لوح التشريع، ولا كاشف عنه من الأدلّة الشرعيّة.

والحاصل: أنّه بعد إثبات بطلان القولين اللذين يقوم عليهما الحكم الظاهري وهما: حجّية الظن، ونقص الأدلّة الشرعيّة، لا يبقى أساس يقوم عليه تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري، فيلزم الاقتصار على الحكم الواقعي، وانقسامه إلى أوليّ وثانوي، وتكليفي ووضعي.

والحمد لله رب العالمين.

البحث السادس

عـــلاقـات الأدلـة

مقدّمة

علاقات الأدلّة هو العنوان المقترح بديلاً من عنوانين كان علماء الأصول يختمون بهما بحوثهم الأصولية، **أوّلهما** : (التعادل والتراجيح)، **وثانيهما** :(تعارض الأدلة الشرعية).

قال الشيخ المظفر رحمه الله:

«مرادهم من كلمة (التعادل) : تكافؤ الدليلين المتعارضين في كلّ شيءٍ يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر... والغرض من هذا البحث بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، وبيان أحكام المرجِّحات لأَحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف أنّ الأنسب أن تُعنون هذه المسألة بعنوان (التعارض

بين الأدلّة)؛ لأنَّ التعادل والترجيح بين الأدلّة إنّما يفرض في موارد التعارض بينها»[١].

وهذا ما فعله السيد الشهيد الصدر ﵀؛ إذ عبّر عنه في الحلقات الثلاث وفي بحثه الخارج بعنوان: (تعارض الأدلّة الشرعيّة).

تعريف التعارض وبيان مورده في المنهج المتداول

وممّا قاله السيد الشهيد بشأن التعارض: «التعارض المصطلح هو: التنافي بين مدلولي الدليلين، ولمّا كان مدلول الدليل هو **الجعل**، فالتنافي المحقِّق للتعارض هو: التنافي بين الجعلين، دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين؛ لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مُفاد الدليل...

ولا يقع التعارض المصطلح إلّا بين الأدلّة المُحرِزة؛ لأنَّ الدليل المُحرِز هو: الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأمّا الأدلّة المسمّاة بالأصول العملية، فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلول يكشفه، بل الأصل بنفسه حكم شرعي ظاهري...

ثمَّ إنَّ الدليلين المُحرزين إذا كانا قطعيين، فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين، وكذلك لا يتحقق

---

(١) أصول الفقه ٢٠٩/٤.

التعارض بين دليل قطعيّ ودليل ظنّي؛ لأنَّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مُفاد الدليل الظنّي وزوال كاشفيّته؛ فلا يكون دليلاً وحجّة؛ لاستحالة الدليليّة والحجيّة لما يُعلم ببطلانه.

وإنّما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين...

فإن كانا لفظيين ـ أي: كلامين للشارع ـ فالتعارض بينهما على قسمين:

أحدهما: التعارض غير المستقرّ، وهو: التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلالة أحد الدليلين وتأويلها بنحو ينسجم مع دلالة الدليل الآخر.

والآخر: التعارض المستقرّ الذي لا يمكن فيه العلاج»[١].

مورد التعارض في المنهج المقترح

وهذا الذي ذكره السيّد الشهيد فيما يتعلّق بموارد التعارض وأنواعه، وما سيأتي من كيفيّة علاجه، مبنيّ على المنهج المعمول به فعلاً في استنباط الحكم الشرعيّ، وهذا المنهج يقوم على قولين: **أولهما**: حجيّة الظن، **وثانيهما**: نقص الأدلّة الشرعيّة، ولكنّ الموقف سيختلف كثيراً بناءً على القول بأنَّ العلم وحده هو الحجّة، دون الظن الذي لا يغني من

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٣١٣/٢ ـ ٣١٤.

الحقّ شيئاً، وبناءً على القول بأنّ الشريعة كاملة ومحفوظة، وأنّ أدلّتها وافية ببيان أحكام جميع الوقائع.

ومن أبرز آثار قصر الحجيّة على العلم: عدم صحة تقسيم الدليل إلى قطعي وظنّي؛ ذلك أنَّ الدليل لا يكون دليلاً، إلّا إذا كان معلوم الصدور عن الشارع، ومعلوم الدلالة على مراده الواقعي، وينجم عن ذلك عدم معقوليّة وقوع التعارض بين الأدلّة؛ إذ يلزم منه تشريع الحكمين المتنافيين وثبوتهما معاً في عرض واحد، وهو خلاف الحكمة.

وعليه لا يعقل وقوع التعارض بين الدليلين معلومي الصدور إلّا في حال النسخ فقط، ويكون الدليل المتأخّر منهما رافعاً للحكم الثابت بالدليل المتقدّم، لئلّا يلزم ثبوت تشريع المتنافيين.

نعم، يمكن وقوع التعارض بين الروايات ظنّية الصدور، ولكنّ إطلاق لفظ (الدليل) على الرواية قبل العلم بصدورها عن الشارع لا يكون إلّا من باب المسامحة؛ باعتبار أنّها يُترقّب أن تكون دليلاً، إذا ثبتت موافقتها لمحكم الكتاب والسنّة.

ولكن حتىٰ بناءً على هذا لا ينبغي جعل عنوان البحث (تعارض الأدلّة)؛ ذلك أنَّ التعارض يمثّل علاقة واحدة فقط، من مجموع (العلاقات) التي تقوم بين الأدلّة، وأمّا بقية العلاقات، فليست من التعارض في شيء، كما سيتضح خلال هذا البحث.

التأمّل في قسمة التعارض إلى مستقر وغير مستقر

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ قسمة التعارض إلى مستقر وغير مستقر، فيها تأمّل؛ ذلك أنَّ التعارض لا يكون إلّا مستقراً، وإنّما دفعهم إلى القسمة المذكورة، إدخالهم التخصيص والتقييد والحكومة المضيِّقة، في باب التعارض، فمن أجلِ أن ينطبق العنوان على المعنون، افترضوا وجود تعارض بين الخاص والعام، وبين المطلق والمقيّد، وبين الدليل الحاكم والمحكوم، وقالوا: إنّه تعارض غير مستقر، يزول بواسطة الجمع العرفي بين الدليلين؛ إذ يكون أحدهما قرينة توضّح المقصود بالدليل الآخر، فيجب الجمع بينهما بتأويل مدلول الدليل الآخر وفقاً للقرينة.

هذا مع أنّ العرف لا يرىٰ معارضة بين الدليلين في هذه الموارد أصلاً، وإنّما يفهم مباشرة أنَّ العلاقة بين الدليلين تتمثل في تضييق أحد الدليلين لدائرة أفراد موضوع الدليل الآخر، واستثناء بعض مصاديقه من شمول حكم الدليل الآخر لها، وإذا كان هناك شبهة وجود تعارض بين الخاص والعام، والمطلق والمقيّد، والحاكم المضيِّق لدائرة المحكوم، فإنَّ هذه الشبهة لا ترد بالنسبة للدليل الحاكم الموسِّع لدائرة موضوع الدليل المحكوم، كما أنَّ علاقة الورود لا تَجِدُ لها مكاناً تحت عنوان التعارض؛ لعدم وجود معارضة بين الدليل الوارد والمورود في

مقام الجعل.

ملاحظات على بعض كلام السيد الشهيد الصدر بشأن التعارض

ويلاحظ على قول السيد الشهيد: «إنَّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين، فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين».

أوّلاً: قوله: إنّ وقوع التعارض بين الدليلين القطعيين غير معقول، ليس صحيحاً على إطلاقه؛ إذ أنَّ وقوعه معقول، إذا كان المتأخّر من الدليلين ناسخاً للمتقدّم، وغير المعقول مطلقاً هو: تشريع حكمين متعارضين، وإثباتهما معاً في لوح التشريع في عرض واحد.

ثانياً: أنّه ـ بناءً على تقسيمه للتعارض إلى مستقر وغير مستقر ـ، لابدّ من القول: (لا يعقل التعارض **المستقر** بينهما)؛ لإخراج التعارض غير المستقر القابل للجمع العرفي؛ فإنّه معقول وممكن الوقوع، وذلك راجع إلى ما ذكرناه من أنّه ليس تعارضاً أصلاً.

كما يلاحظ على قوله ﴿﴾: «لا يتحقق التعارض بين الدليل القطعي والدليل الظنّي؛ لأنَّ الدليل القطعي يؤدّي إلى العلم ببطلان مُفاد الدليل الظني»: أنَّ الصحيح هو: القول بتحقق التعارض بينهما؛ لأَنَّ إيجاب الدليل القطعي لبطلان مُفاد الدليل الظنّي متفرّع على ذلك، فالمعارضة

بينهما متحققة، كما هي متحققة بين الدليلين الظنيين، والتي تستلزم عرضهما معاً على محكم الكتاب والسنّة؛ ليعلم بعدم صدور ما يعارضهما عن الشارع، ويعلم بصدور الموافق منهما لهما.

ثم قال الشهيد الصدر‌رحمه‌الله: إنَّ التعارض لا يقع بين الأصول العملية؛ إذ ليس للأصل جعل يكشف عنه، نعم قد يحصل التعارض في النتيجة المترتبة على كلّ من الأصلين من حيث التنجيز والتعذير، فيسري التعارض إلى دليليهما المحرزين؛ لوقوع التنافي بينهما في المدلول.

ولا يقع التعارض بين الأمارة والأصل العملي، نعم قد يتعارضان في النتيجة، فيقع التعارض بين دليل الأصل ودليل حجيّة الأمارة.

والحاصل: أنّ التعارض إنّما يقع بين الأَدلّة المُحرِزَة.

علاج التعارض في المنهج المتداوَل

إنّ طريقة علاج التعارض، في المنهج المتداوَل يمكن بيانها في نقطتين:

النقطة الأولى: علاج حالة التعارض غير المستقر.

وهذا العلاج يقوم على قاعدة الجمع العرفي بين الدليلين؛ إذ يكون أحدُهما قرينةً توضّح المقصود بالدليل الآخر، فيجب الجمع بينهما بتأويل مدلول الدليل الآخر وفقاً للقرينة.

والقرينة قد تكون مُعدَّةً إعداداً شخصياً، كقرينيّة الدليل الحاكم على المحكوم، نحو: أن يقول الشارع: (الربا حرام)، ثم يقول (لا ربا بين الوالد وولده).

وقد تكون القرينة معدّةً إعداداً عرفيّاً نوعيّاً، بمعنىٰ: أنَّ العرف استقرَّ بناؤه ـ كلّما صدر عن المتكلّم كلامان من هذا القبيل ـ على أن يجعل أحدهما المعيّن قرينة على تحديد المراد من الآخر، ومثالها: إعداد الكلام الأخصّ موضوعاً، ليكون محدِّداً لمُفاد الكلام الأعمّ موضوعاً، مثل قرينيّة الخاص على العام، والمقيّد على المطلق.

النقطة الثانية: علاج حالة التعارض المستقر.

وهذا العلاج يكون تارة في ضوء دليل حجيّة الأمارة (الدليل الظنّي)، وأخرىٰ في ضوء الأخبار الخاصّة.

أمّا دليل الحجيّة، فإنَّ مقتضاه تساقط الدليلين المتعارضين؛ لأنّه يستحيل أن يكون الشارع الحكيم قد جعل الحجيّة للمتعارضين معاً؛ لأنَّ كلّاً منهما يكذّب الآخر، ولا يعقل أن يطلب الشارع منّا أن نصدِّق بالمكذِّب والمكذَّب معاً.

وأمّا الأخبار الخاصّة، فهي تتمثّل بروايات العرض على محكم الكتاب والسنّة، والمراد بالمحكم: ما كان معلوم الصدور عن الشارع، ومعلوم الدلالة على مراده الواقعي، فإذا تعارضت الروايتان، عرضناهما

معاً على محكم الكتاب والسنّة، فما كان منهما منافياً لأحدِهما، علمنا بعدم صدوره، وما كان موافقاً لهما أو لأحدهما، علمنا بصدوره، فيكون هو الحجّة دون الآخر.

ويبقىٰ الكلام على التعارض بين الأمارة والأصل العملي، والتعارض بين الأصلين العمليين، الذي يسري في كلا الموردين إلى دليليهما المحرزين.

أمّا التعارض بين الأمارة والأصل، فوجه سريانه إلى دليليهما: أنَّ دليل الأصل يجعله حجّة في حالِ عدم العلم بالحكم، ودليل حجيّة الأمارة لا يؤدّي إلى العلم بالحكم، فيقع التعارض بينهما.

وقد ذهبوا هنا إلى تقديم الأمارة على الأصل، وعلّلوا ذلك بأنَّ دليلها حاكم على دليله؛ ذلك أنّ عدم العلم مأخوذ موضوعاً في دليل الأصل، والمستفاد من دليل حجيّة الأمارة: أنّها تقوم مقام القطع الموضوعي، وهذا يعني: أنَّ موضوع الأَصل كما ينتفي بالعلم، ينتفي بالأمارة أيضاً، وبهذا يُحَلُّ التعارض.

وأمّا التعارض بين الأصول العملية، فمثاله: تعارض أصل البراءة مع أصل الاستصحاب، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض، وشكّ في بقاءِ الحرمة بعد النّقاء، فإنَّ الاستصحابَ يقتضي بقاءَ الحرمة، والبراءةَ

تقتضي التأمينَ عنها(١).

وهذا بعكس دليل أصل البراءة؛ إذ ليس المفترض في لسانه كون المكلّف متيقناً بعدم الحرمة، بل لسانه مجرد التأمين من غير المعلوم.

وهنا يسري التعارض أيضاً إلى دليلي الأصلين، ويقدّم دليل الاستصحاب؛ لأنه حاكم على دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة أخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، ولسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين، فيلغي موضوع دليل البراءة.

اختلاف المنهج المقترح في تسلسل البحث ونتائجه

هذا كلُّه بناءً على المنهج الفعلي الذي يقوم على القول بحجيّة الظن ونقصِ الأدلَة الشرعيّة.

وأمّا بناءً على المنهج المقترح، الذي يقوم على قولين أيضاً، **أوّلهما**: حجيّة العلم فقط، وبطلان حجيّة الظن الذاتيّة والاعتبارية، **وثانيهما**: أنّ أدلَة الأحكام كاملة ومحفوظة، فإنّنا نجد اختلافاً في تسلسل البحث ونتائجه.

أمّا القول الأوّل، وهو: أنّ العلم، بمعنى الانكشاف التامّ، هو الحجّة

---

(١) هذا مثال للتوضيح، وإلّا فإنّ الأحكام كلّها معلومة بالدليل، ولا شكّ في جعلها ليجري فيه الأصل العملي.

في إثبات التعاليم الدينيّة مطلقاً، أي: في المجال العقائدي والتشريعي، وأنَّ الظنّ، بمعنىٰ الانكشاف النّاقص، ليس حجة مطلقاً، فيترتّب عليه انحصار الأدلّة على الحكم الشرعي بالأدلّة القطعيّة، أي: معلومة الصدور عن الشارع، ومعلومة الدلالة على مراده الواقعي.

وأمّا الكاشف الظني المتمثّل بالروايات مظنونة الصدور، فإنّما يسمّىٰ دليلاً من باب التسامح؛ لأنّه يُتَرَقَّبُ أن يكون معلومَ الصدور، بعد عرضه على محكم الكتاب والسنّة، وثبوت موافقته لهما.

وأمّا قبل ذلك، فلا دليل على حجيّة الأمارة، لكي نرجع إليه في ترجيح إحدىٰ الروايتين المتعارضتين على الأخرىٰ، كما أنَّ قضيّة التعارض بين دليل حجيّة الأمارة وبين دليل حجيّة الأصل، قضية سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا وجود لأيٍّ منهما كما أوضحناه، في بحوث هذا الكتاب.

وأمّا القول الثاني، وهو: وفاء الأدلّة الشرعية ببيان أحكام جميع الوقائع، وأنّه ما من واقعة إلّا ولله فيها حكم مبيَّن بدليل شرعي واصل إلينا ومحفوظ من الضياع.

فيترتّب عليه: عدم صحّة افتراض وجود أصول عملية تحدّد الموقف للمكلّف من أحكام واقعيّة ثابتة في لوح التشريع، ولا كاشف عنها من الأدلّة.

علاقات الأدلّة في المنهج المقترح

وعلى أساس هذا المنهج يجب أن يُعنون البحث بـ(علاقات الأدلّة)، وهي كما يلي:

أوّلاً: علاقة التعارض أو المنافاة، وتكون بين الروايتين المظنونتين، أو بين الرواية الظنّية وبين الدليل معلوم الصدور من محكم الكتاب والسنّة، وقد قلنا: إنّ تسمية الرواية الظنّية دليلاً من باب المسامحة.

وبما أنّ الشارع المقدس لم يجعل الحجيّة للظن، فعلاج التعارض هنا لا يكون بالرجوع إلى دليل الحجيّة، وإنّما تردّ الرواية المنافية للكتاب والسنة؛ للعلم بعدم صدورها، وتعرض الروايتان المتنافيتان على القاعدة العقلائية، وعلى القاعدة الشرعية، فيعلم بعدم صدور الرواية المنافية لإحدىٰ القاعدتين، ويعلم بصدور الموافقة منهما لمحكم الكتاب والسنّة.

ثانياً: علاقة التضييق، وفيها يقوم أحد الدليلين بتضييق موضوع حكم الدليل الآخر، بإخراج بعض أَفراده، فتكون مستثناةً من شمول الحكم لها، وهذا يتحقق في علاقة الخاص بالعامّ، والمقيّد بالمطلق، وبعض أفراد الدليل الحاكم بالدليل المحكوم (ولنسمّها الحكومة المضيِّقة)، وأمثلة ذلك على التوالي:

١ ـ أن يقول المولىٰ: (أكرم كلّ عالم)، ثم يقول: (لا تكرم الفاسق).

٢ ـ أن يقول المولىٰ: (أعتق رقبة)، ثم يقول: (لا تعتق رقبة كافرة).

٣ ـ أن يقول المولىٰ: (الرّبا حرام)، ثم يقول: (لا ربا بين الوالد وولده).

ثالثاً : علاقة التوسعة، وفيها يقوم أحد الدليلين بتوسعة دائرة موضوع حكم الدليل الآخر، وهو يتحقق في بعض أفراد الحكومة، ولنسمِّها: الحكومة الموسِّعة، ومثالها : أن يقول المولى: (لا صلاة إلّا بطهور)، ثم يقول: (الطواف بالبيت صلاة).

رابعاً : علاقة التغيير، وهي تختصّ بالحكم دون الموضوع، فتقوم بتغييره من الوجوب إلى الاستحباب أو من الحرمة إلى الكراهة.

ومثال الأوّل: أن ترد مادة الأمر أو صيغته في دليل، وهي تفيد الوجوب؛ لأنّه معناها الحقيقي المتبادِر منها، فإذا وردَ دليل آخر يُرخّص في ترك المأمور به، كان قرينة على أنَّ المراد من الأمر في الدليل الأوّل هو الاستحباب، لا الوجوب.

ومثال الثاني: أن ترد مادة النهي أو صيغته في دليل؛ فإنّها تفيد الحرمة؛ لأَنّها هي معناها الحقيقي المتبادِر منها، فاذا ورد دليل آخر يرخّص في ارتكاب ذلك المنهي عنه، كان قرينة كاشفة عن أنَّ المراد من النهي في الدليل الأوّل هو الكراهة، لا الحرمة.

خامساً: علاقة الورود، وهي تكون بين الدليلين اللذين تكون فعليّة

الجعل الثابت بأحدهما مانعة من تحقق فعلية الجعل الثابت بـالآخر، ومثاله: دليل حرمة إدخال الجنب في المسجد، الوارد على دليل صحّة الإجارة، فمتىٰ تحقق عنوان إدخال الجنب فـي المسـجد، أصـبحت الحرمة فعليّة، وارتفع بذلك موضوع صـحة إجـارة الجـنب لتـنظيف المسجد؛ لأنـها ستكون إجارة على الحرام، ودليل صحة الإجارة مقيَّد بعدم كونها كذلك.

ويلاحظ: أنَّ مبحث الورود، يجد مكانه بشكل طبيعي تحت عنوان (علاقات الأدلّة)، خلافاً لجعل العنوان (تعارض الأدلّة) وذلك راجـع إلى عدم وجود معارضة بين الدليل الوارد والمورود في مقام الجعل.

سادساً: علاقة النسخ، وهي تحصل بين دليلين معلومي الصـدور عن الشارع، ولكنّهما متنافيان فـي المـدلول، وهـذا يكشـف عـن أنَّ المتأخِّر منهما ناسخ للحكم الثابت بالدليل المتقدّم؛ لاستحالة ثـبوت التشريعين المتنافيين في عرض واحد؛ لأنّه منافٍ للعلم والحكمة.

والحمدُ لله رب العالمين.

مصادر البحث

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ اجتهاد الرسول، العمري، نادية شريف، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت (عام ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م).

٣ ـ الإحكام في أُصول الأحكام، لابن حزم علي بن أحمد الأندلسي، تحقيق لجنة من العلماء، ط ٢، دار الجيل ـ بيروت (عام ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م).

٤ ـ اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي)، الطوسي، محمّد بن الحسن، تحقيق محمّد فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل الموسويان، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران (عام ١٤٢٤ هـ).

٥ ـ الاستبصار، الطوسي، محمد بن الحسن، تحقيق السيّد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ طهران (عام ١٣٩٠ هـ).

٦ ـ الإسماعيليّون والمغول ونصير الدين الطوسي، الأمين، حسن، مركز دراسات الغدير ـ قم (عام ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧ م).

٧ ـ أصول الاستنباط، الحيدري، علي نقي، دار السيرة ـ بيروت (عام

١٤١٨هـ).

٨ ـ **أُصـول الفقه**، المظفّر، محمّـد رضا، مطبعة النعمان ـ النجف الأشـرف (عام ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م).

٩ ـ **الأُصـول العامة للفقه المقارن**، الحكيم، محمّـد تقي، دار الأندلس ـ بيروت (عام ١٩٦٣م).

١٠ ـ **أعلام الموقّعين**، ابن قـيّم الجـوزية، تـحقيق طـٰه عـبدالرؤوف، دار الجيل ـ بيروت (بلا تاريخ).

١١ ـ **الأمّ**، الشافعي، محمّد بن إدريس، بـاعتناء حسّـان عـبدالمـنّان، بـيت الأفكار الدولية (بلا تاريخ).

١٢ ـ **بحار الأنوار**، المجلسي، محمّد باقر، المطبعة الإسلامية ـ طهران (عام ١٣٨٥هـ).

١٣ ـ **بحوث في علم الأصول**، الهاشمي، محمود، تـقريراً لبـحث السـيّد الشهيد الصدر، المجمع العلمي للشهيد الصدر ـ قم (عام ١٤٠٥هـ).

١٤ ـ **بشارة المصطفىٰ لشـيعة المرتضىٰ**، الطـبري، مـحمّد بـن عـلي، تحقيق جواد القيّومي الأصفهاني، مؤسّـسة النشر الإسلامي ـ قم (عام ١٤٢٠هـ).

١٥ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ابن رشد، محمّد بن أحـمد (عـام ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م).

١٦ ـ **بصائر الدرجات في فـضائل آل مـحمّـد**، الصـفّار، مـحمّد بـن

الحسن، تعليق وتصحيح الميرزا محسن كوچهباغي، منشورات الأعلمي ـ طهران (عام ١٤٠٤ هـ).

١٧ ـ **التبصرة في أُصول الفقه**، الشيرازي، أبو اسحاق، تحقيق محمّد حسن هيتو، دار الفكر ـ دمشق (عام ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م).

١٨ ـ **تحف العقول عن آل الرسول**، ابن شعبة الحرّاني، علي بن الحسين، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، (عام ١٤٠٤ هـ).

١٩ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، السيوطي، جلال الدين، تحقيق عرفات العشّا حسونة، دار الفكر ـ بيروت (عام ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠ م).

٢٠ ـ **تفسير العيّاشي**، تحقيق هاشم الرسولي، المحلّاتي، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران (عام ١٣٨٠ هـ).

٢١ ـ **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر.

٢٢ ـ **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، الجزائري، طاهر بن صالح، المكتبة العلميّة ـ المدينة المنوّرة (بلا تاريخ).

٢٣ ـ **التوحيد**، الصدوق، محمّد بن علي، تحقيق علي أكبر الغفّاري، منشورات جماعة المدرسين ـ قم (عام ١٣٩٨ هـ).

٢٤ ـ **تهذيب الأحكام**، الطوسي، محمّد بن الحسن، تحقيق حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ طهران (عام ١٣٩٠ هـ).

٢٥ ـ **جامع أحاديث الشيعة**، بإشراف السيّد حسين البروجردي، المطبعة العلميّة ـ قم (عام ١٣٩٩ هـ).

٢٦ ـ **الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة**، البحراني، يوسف، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم (عام ١٣٧٧ هـ).

٢٧ ـ **حقائق الأُصول**، الحكيم، محسن، النجف الأشرف (عام ١٣٧٢ هـ).

٢٨ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، دار الكتاب العربي ـ بيروت (عام ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م).

٢٩ ـ **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، السيوطي، جلال الدين، دار الفكر ـ بيروت (عام ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م).

٣٠ ـ **دروس في علم الأصول**، السيّد الصدر، محمّد باقر، الحلقة الثالثة، تحقيق وتعليق علي حسن مطر، قم (عام ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠ م).

٣١ ـ **دروس في علم الأصول**، السيّد الصدر، محمّد باقر، الحلقة الثانية، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي ـ قم (عام ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١ م).

٣٢ ـ **ذريعة إلى أصول الشريعة**، السيّد المرتضى، تحقيق أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران (عام ١٣٦٣ هش).

٣٣ ـ **دعائم الإسلام**، القاضي أبو حنيفة النعمان، تحقيق علي أصغر يضي، دار المعارف ـ مصر (عام ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م).

٣٤ ـ **روضة الناظر وجنّة المناظر**، ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، تحقيق

شعبان محمّد إسماعيل، مؤسّسة الريّان ـ بيروت (عام ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م).

٣٥ ـ **السرائر**، الحلّي، محمّد بن إدريس، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم (عام ١٤١٤ هـ).

٣٦ ـ **سنن الدارقطني**، علي بن عمر، عالم الكتب ـ بيروت (عام ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م).

٣٧ ـ **سُنن ابن ماجة**، القزويني، محمّد بن يزيد، تحقيق بشّار عوّاد معروف، دار الجيل ـ بيروت (عام ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨ م).

٣٨ ـ **سُنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث، ضبط وتعليق محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر ـ بيروت (بلا تاريخ).

٣٩ ـ **سُنن البيهقي**، أحمد بن الحسين، دار الفكر ـ بيروت (عام ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م).

٤٠ ـ **سُنن الترمذي**، محمّد بن عيسىٰ، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (عام ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦٢ م).

٤١ ـ **سُنن النسائي**، أحمد بن شُعيب، ضبط وتصحيح عبد الوارث محمّد علي، دار الكتب العلمية ـ بيروت (عام ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥ م).

٤٢ ـ **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، السباعي، مصطفىٰ، المكتب الإسلامي ودار الورّاق ـ بيروت (عام ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م).

٤٣ ـ **شرح التجريد**، القوشجي، علاء الدين علي بن محمّد، الطبعة

الحجـرية.

٤٤ ـ **شرح نهج البلاغة**، المعتزلي، ابن أبي الحديد، تـحقيق مـحمّـد أبـو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ـ مصـر (عام ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م).

٤٥ ـ **الصادع في الردّ علىٰ مَن قال بـالقياس والرأي والاسـتحسان والتعليل**، الأندلسي، ابن حزم، تحقيق محمّـد رضا الأنصاري، مجلّة دراسـات أُصـولية ـ قم العدد المزدوج (٤ ـ ٥) (عام ١٤٢٤ هـ).

٤٦ ـ **صحيح البخاري**، محمّـد بن إسماعيل، تحقيق مصطفىٰ ديب البُـغا، دار ابن كثير ودار اليمامة ـ دمشق وبيروت (عام ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م).

٤٧ ـ **صحيح مسلم بشرح النـووي**، تـحقيق خـليل مأمـون شـيحا، دار المعرفة ـ بيروت (عام ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م).

٤٨ ـ **العُدّة في أصول الفقه**، الطوسي، محمّد بن الحسن، تحقيق مـحمّد رضا الأنصاري، قم (عام ١٤١٧ ه).

٤٩ ـ **علل الشرائع**، الصدوق، محمّـد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، مؤسّـسة الأعلمي ـ بيروت (عام ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م).

٥٠ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ابن الجوزي، تحقيق خليل الميـس، دار الكتب العلمية ـ بيروت (١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣ م).

٥١ ـ **عوالي اللآلي**، الأحسائي، ابن أبي جمهور، تحقيق مجتبىٰ العراقـي، مطبعة سـيّدالشهداء ـ قم (عام ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م).

٥٢ ـ **الفتاوىٰ الواضحة**، الصدر، محمّد باقر، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف (عام ١٣٩٦ هـ).

٥٣ ـ **فجر الإسلام**، أمين، أحمد، دار الكتاب العربي ـ بيروت (عام ١٩٦٩ م).

٥٤ ـ **فرائد الأصول**، الأنصاري، مرتضى، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي ـ قم (عام ١٤١٩ ه).

٥٥ ـ **فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب**، المؤيّدي، مجد الدين، مجلة علوم الحديث ـ طهران، العدد ١٨.

٥٦ ـ **الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة**، الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، منشورات بصيرتي ـ قم (بلا تاريخ).

٥٧ ـ **الفوائد الحائرية**، الوحيد البهبهاني، تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي ـ قم (عام ١٤١٩ ه).

٥٨ ـ **الكافي**، الكليني، محمّد بن يعقوب الرازي، تحقيق علي أكبر الغفّاري، دار الكتب الإسلامية ـ طهران (عام ١٣٨٨ هـ).

٥٩ ـ **كتاب سُليم بن قيس الهلالي**، تحقيق محمّد باقر الأنصاري، الناشر: دليل ما ـ قم (عام ١٤٢٤ هـ).

٦٠ ـ **كفاية الأُصول**، الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم (عام ١٤٠٩ هـ).

٦١ ـ **كنز العمّال**، المتّقي الهندي، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت (عام ١٤٠٥ هـ).

٦٢ ـ **لسان العرب**، ابن منظور، محمّد بن مكرم.

٦٣ ـ **المحاسـن**، البرقي، أحمد بن محمّد، تحقيق المحدّث الأُرموي، دار الكتب الإسلامية ـ قم (بلا تاريخ).

٦٤ ـ **المحصول في علم الأُصـول**، فخر الدين الرازي، محمّد بن عـمر، تحقيق محمّـد عبد القـادر عـطا، دار الكـتب العـلمية ـ بـيروت (عـام ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩م).

٦٥ ـ **محاضـرات في أُصـول الفقه**، الفيّاض، مـحمّد اسـحاق، تـقريراً لبحث السـيّد الخوئي، مطبعة النجف (عام ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢م).

٦٦ ـ **مختار الصحاح**، الجوهري محمّد بن أبي بكر، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت (عام ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٤م).

٦٧ ـ **مسائل وردود**، طبقاً لفتاوى السيّد أبي القاسم الخوئي، جمع وإعداد محمّد جواد الشهابي، كتابة وترتيب عبدالواحد النجّار (عام ١٤١١ هـ).

٦٨ ـ **المستدرك علىٰ الصحيحين**، النيسابوري، مـحمّـد بـن عـبـدالله، صنعة عبـد السلام علّوش، دار المعرفة ـ بيروت (عام ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨م).

٦٩ ـ **مسـتدرك وسائل الشـيعة**، الطبرسي، ميرزا حسين النوري، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث ـ قم (عام ١٤٠٧ هـ).

٧٠ ـ **مسند أحمد بن حنبل**، شرحه ووضـع فهارسـه حمزة أحمد الزيـن، دار الحديث ـ القاهرة (عام ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥م).

٧١ ـ **مصباح الأصول**، (تقريراً لبحث السيّد الخوئي)، البهسودي، محمّد سَرْوَر، مطبعة النجف (عام ١٣٨٦ هـ).

٧٢ ـ **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، العاملي، الحسن بن زين الدين، تصحيح الشيخ علي محمّدي، دار الفكر ـ قم (عام ١٣٧٤ هـ).

٧٣ ـ **معاني الأخبار**، الصدوق، محمّد بن علي، تصحيح علي أكبر الغفّاري، نشر جماعة المدرّسين ـ قم (عام ١٣٦١ هـ. ش).

٧٤ ـ **مقدّمة ابن خلدون**، مراجعة لجنة من العلماء، ط المكتبة التجارية ـ مصر (بلا تاريخ).

٧٥ ـ **المقدّمة في علم الأصول**، المالكي، ابن القصّار، تحقيق محمّد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت (عام ١٩٩٦ م).

٧٦ ـ **موسوعة فقه السلف ـ إبراهيم النخعي**، قلعه‌چي، محمّد روّاس، دار النفائس ـ بيروت (عام ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م).

٧٧ ـ **الموطّأ**، مالك بن أنس، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطّار، دار الفكر ـ بيروت (عام ١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٥ م).

٧٨ ـ **النصّ والاجتهاد**، شرف الدين، عبدالحسين، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت (عام ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦ م).

٧٩ ـ **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الأصفهاني، محمّد حسين، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم (عام ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨ م).

٨٠ ـ **نهج البلاغة**، جمع الشريف الرضي، تحقيق صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت (عام ١٩٨٠ م).

٨١ ـ **هداية الأبرار إلىٰ طريق الأئمّة الأطهار**، الكركي، حسين، تصحيح رؤوف جمال الدين، النجف (عام ١٣٩٦ هـ).

٨٢ ـ **وسائل الشيعة**، الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث ـ قم (عام ١٤١٦ هـ).

٨٣ ـ **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار**، العاملي، الحسين بن عبدالصمد، تحقيق عبداللطيف الكوهكمري، مجمع الذخائر الإسلامية ـ قم (عام ١٤٠١ ه).

٨٤ ـ **وقاية الأذهان**، الأصفهاني، محمّد رضا، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث ـ قم (عام ١٤١٣ هـ).

الفهرست التفصيلي لبحوث الكتاب

العنوان **الصفحة**